

**The Analysis of Dostoevsky's Weltanschauung in the
essays of Russian émigré philosophers 1919 – 1939:
Lev Shestov, Nikolai Berdiaev, Boris Vysheslavitsev.**

=====

A Thesis
Submitted in fulfillment
Of the requirements for the Degree
of
Doctor of Philosophy
by
Tatiana I. Blagova

University of Canterbury

2002

PG
3328
Z6
B633
2002

**Анализ мировоззрения Достоевского в эссе
философов-эмигрантов, 1919 – 1939:
Лев Шестов, Николай Бердяев, Борис Вышеславцев.**

СОДЕРЖАНИЕ

Abstract	V
Acknowledgements	VIII

Введение.

1. Обоснование темы.....	1
2. Методология и задачи диссертации.....	14
3. Новизна исследования.....	18
4. Источниковедческая база диссертации.....	20

Глава I. Лев Шестов: Достоевский в контексте Библейского экзистенциализма.

1. «Философия трагедии» как парадигма Льва Шестова	28
2. Достоевский и Ницше как герои философской драмы	37
3. «На весах Иова»: изменения в дискурсе и парадигме в первые годы эмиграции	46
4. Подпольный человек как обличитель «всемства»: расширение семантики философемы «подполья»	55
5. «Человекобог» и «логическое самоубийство»	72
6. «Сон смешного человека» в контексте Библейского экзистенциализма: вариации Шестова	80
7. «Страдания Иова» в интерпретации Достоевского и Шестова	92
8. Выводы. Эвристическая ценность вариаций Шестова	97

Глава II. Николай Бердяев: проблема человека и искушение свободой в романах Достоевского.

Раздел I.

1. «Свобода и творчество» как парадигма экзистенциальной философии Бердяева	133
2. Философема «высшая и второстепенная идея» и вариации Бердяева	137
3. «Дионисическое христианство»: интерпретация Бердяева	141

Раздел 2. «Мирозерцание Достоевского» как цикл эссе о философских универсалиях.

4. Бердяев о соотношении философского замысла и поэтики в романах Достоевского	143
5. Философема «широк человек» и вариации Бердяева	151
6. «Человек, отпущенный на свободу»	155
7. «Ставрогин как подпольная личность»	158
8. Философема «живая жизнь» в интерпретации Бердяева	163
9. «Метафизика пола и любви»: вариации Бердяева	170
10. Вариации Бердяева по поводу философемы «шигалевщина»	181
11. «Европа - наше второе отечество»	185
12. «Антитеодиция» Ивана Карамазова	190
13. «Дух Великого инквизитора»: замысел Достоевского и вариации Бердяева	196
14. «Золотой век» и «истоки русского коммунизма»	200
15. Выводы. Эвристическая ценность вариаций Бердяева	206
16. Приложение. Критика фрейдистских интерпретаций творчества Достоевского, 1919 – 1939	234

Глава III. Борис Вышеславцев: русская стихия у Достоевского.

1. Парадигма Вышеславцева: «этика преображенного Эроса»	249
2. Художественная «феноменология сердца» в произведениях Достоевского и «философия сердца» Вышеславцева	261
3. Философема «бессмертие» в интерпретации Вышеславцева	270
4. «Русская стихия»: вариации Вышеславцева	277
5. Выводы. Эвристическая ценность вариаций Вышеславцева	285
Заключение	302
Глоссарий	314
Библиография	327

ABSTRACT

The subject of this thesis is the *Weltanschauung* of Fedor Mikhailovich Dostoevsky (1821 – 1881) as presented in philosophical essays written by the émigré Russian thinkers, Lev Shestov (1866 – 1938), Nikolai Berdiaev (1874 – 1948), and Boris Vysheslavtsev (1877 – 1954), who represent an important aspect of Russian émigré culture. The thesis focuses on the philosophical views and principal themes of Dostoevsky's work as interpreted by émigré philosophers in "Russia Abroad" (1919 – 1939) in the context of modernism.

Each of the philosophers is the originator of a definite trend in the intellectual history of Russia: Shestov of irrational, or more precisely, Biblical Existentialism, Berdiaev of Christian Existentialism and personalism with the stress on freedom and human creativity. In general, Vysheslavtsev belongs to transcendental idealism, whilst attempting to construct "an ethic of Eros transfigured". In this he puts forward an original variant of the Christian ethic, renewed by the findings of Karl Jung's analytical psychology.

These three Russian émigré philosophers in the period 1919 – 1939 argued in their writings that Dostoevsky had an ability to "think in world-views" (*myslit' mirovozzreniyami*), that he was able to foresee those trends of thought which were still in an "embryonic state", such as Nietzsche's ideas of "the will to power" and "Übermensch", Adler's ideas of the inferiority complex, Jasper's "existential boundary situations between life and death", the sources of Russian communism and Lenin's theory of socialist revolution.

An important reason for selecting these three philosophers is the fact that they favored the genre of the **philosophical essay**. In an essay the boundaries between philosophy and literature are blurred, and conceptual and artistic thinking blends into an "idea-image". The essays we have selected demonstrate that writers are involved in the concepts they are expounding. The focus of our attention is **the authorial discourse (or the "ideolect")** of Shestov, Berdiaev and Vysheslavtsev. **It is to the analysis of their subjective interpretations that our research has been directed.**

From Lotman's theory of the semiotics of culture, we have borrowed such concepts as: semantic invariant (*smyslovoi invariant*), the cultural code (*kul'turnyi kod*), the individual author's code (*ideodialect*), transcoding (*perekodirovat'*), generating new semantic meanings (*generirovat' novye semanticheskie smysli*). By a semantic

invariant, Lotman means something, which through all its varying interpretations retains “an identity to itself”. What is special to our **methodology** is that we examine Dostoevsky’s philosophemes as **semantic invariants** in the verbal space of his novels, political writing, essays, letters, etc. We examine each philosophical idea of the novelist “attached” to a particular character in the context of a definite work. It is in this connection that we **propose introducing into academic terminology the concept of the “philosopheme”**.

We propose the following definition for the term “philosopheme”: it comprises a semantic invariant, which retains its own identity throughout the whole of Dostoevsky’s verbal space. Since it is, on the one hand, an element in the text and, on the other, an element in Dostoevsky’s paradigm, a philosopheme combines symbols, ideas, and concepts, which reflect the philosophical-anthropological, ethical, aesthetic and historiosophical views of Dostoevsky.

In Dostoevsky’s works we have identified the following philosophemes which attracted the attention of Shestov, Berdiaev and Vysheslavtsev: “**living life** (zhivaya zhizn’)” (5, 176; 13, 178), “**the underground** (podpol’e)” (5, 104, 105, 120, 121, 179), “**the underground man** (podpol’nyi chelovek)” (5, 99 – 179), “**all-ness** (vsemstvo)” (5, 178), “**the spirit of the Grand Inquisitor** (dukh Velikogo inkvizitora)” (14, 229 – 236), “**freedom** (svoboda)” (14, 229, 230, 231, 232, 235 – 237), “**man-god** (chelovekobog)” (10, 189), “**if there is no God, everything is permissible** (Esli Boga net, to vse dovoleno)” (14, 65, 240), “**political socialism** (politicheskii sotsializm)” (21, 130), “**Shigalevism** (shigalevshchina)” (10, 313, 322), “**pure heart** (chistoe serdtse)” (5, 122, 159, 166; 14, 350), “**the heart is the battlefield of God and the Devil** (serdtse – pole bitvy Boga i d’yavola)” (14, 100), “**the ideal of the Madonna and the ideal of Sodom** (ideal Madonny i ideal Sodoma)” (14, 100), “**broad is a human being** (shirok chelovek)” (14, 100), “**The Crystal Palace** ((khrustal’nyi dvorets)” (5, 113, 120), a human being as an “**organ stop** (organnyi shtiftik)” (5, 112, 114, 117), “**twice two are four is death** (dvazhdy dva – chetyre – eto smert’)” (5, 118 – 119), “**Euclidean mind** (evklidov ym)” (14, 214), “**stone wall** (kamennaya stena)” (5, 103, 105, 106), “**Europe is our second homeland** (Evropa – nashe vtoroe otechestvo)” (13, 377; 23, 30), “**golden age** (zolotoi vek)” (13, 375; 22, 13).

The semantic space of each of these philosopheme is vast in its content; it has within it a cultural memory of past conditions and a potential presentiment of

the future. In concentrated form, philosophemes contain Dostoevsky's views on the meaning of life, on death, immortality, freedom, alienation, love for one's neighbor and for others, the relationship between the rational and the emotional, his views of beauty, socialism, revolution, the destiny of Russia and Europe, and so on.

By studying the paradigm of each philosopher, we were able to establish which philosophemes underwent transformation, how this was done and why. We show how **in the essays written in the discourse of the modernism of the 1920s – 1930s the semantic range of philosophemes was widened, and what impact the new interpretations had on European Dostoevsky scholarship.**

We have subjected the essays of Shestov, Berdiaev and Vysheslavitsev dedicated to Dostoevsky's Weltanschauung to **complex** analysis. Making use of our knowledge of primary sources and the latest critical literature, we set ourselves the task of discovering in what ways these three authors adapted the philosophemes to their own paradigms and, most importantly, what new meanings were generated by the philosophemes in the process of actualization. We have compiled **a Glossary of the philosophemes and their variations** produced in the essays of three émigré philosophers as a result of their subjectivity. The variations bear the imprint of the conceptual schemata and rhetoric of modernism.

Hitherto, there has been no attempt made to evaluate Dostoevsky studies in **"Russia abroad"** (i.e. Russian émigré culture, 1919 – 1939) in general, and Shestov, Berdiaev and Vysheslavitsev interpretations, in particular. This enables us to see our dissertation as an original contribution to Dostoevsky studies, as well as to the scholarship on these three Russian thinkers.

ACKNOWLEDGEMENTS

I wish to thank the Department of French and Russian of the University of Canterbury for the years of fellowship and support, which allowed me to give my undivided attention to this project during the years 1999 – 2002.

My heart-felt thanks to my supervisors: Associate Professor Henrietta Mondry and Senior Lecturer Dr. Gordon Spence. Dr. Mondry (the Russian section) perused a number of my drafts and shared with me her knowledge of contemporary critical theories. Her efforts were invaluable to me. In general her own scholarship was an inspiring example for me.

I am indebted to Dr. Spence (the English Department) who read my drafts in depth, gave valuable advice regarding the structure of the dissertation and gave me a lot of moral encouragement.

I wish to thank Dr. Evgeny Pavlov (the Russia section) who generously shared with me his knowledge of Nietzsche and Postmodernism. A special word of gratitude is owed to Dr. Margaret Burrell and Dr. Alec Baird who at the initial stage of discussion of the project at the Research Committee gave me valuable advice concerning the scope of my work. I thank Ken Allott, the Head of the French and Russian Department, who helped with the necessary documents for the conferences in Ekaterinburg in 1999 and Moscow in 2000. He was particularly supportive during my illness at the end of 2001.

The idea of the project was formed during my time as a regional scholar at the Kennan Institute for Advanced Russian Studies (1994). The grant from this institute enabled me to work in the National Library of Congress, to meet such outstanding scholars in Russian Studies as George L. Kline, James P. Scanlon, Caryl Emerson, Henry Huttenbuch, Leo Losev, Nina Perlina, Bernice Rothental and others. The grant also gave me the opportunity to work in the Bakhmeteff Archive of Eastern European History and Culture, Colombia University, New York, and use my findings in this dissertation.

I wish to acknowledge a debt of gratitude to my teachers and colleagues in different countries: Diana O. Tomson (University of Cambridge), Roberto Salizzoni and Angela Dioletta Siclary (University of Turin and University of Milan). Without their support, I would not have been able to come from Moscow to attend the Dostoevsky Studies conferences in 1993, 1994 and 1995 respectively.

I thank my Russian friends: Professor Vladimir Kotel'nikov (Pushkin's House, St. Petersburg), Professor Oleg Pugachev in Penza and Academician Boris Emel'ianov from the Ural State University of Ekaterinburg. My thanks are due to my colleagues in the Department of History and the Theory of Culture at the Russian State University for the Humanities (RGGU) where I lectured in the years before my emigration to New Zealand in 1996. The academic contact with them was educational and enriching.

My gratitude to the librarians of the Central Library of the University of Canterbury cannot be properly contained in these pages.

Last but not least I would like to thank my daughter Elena Loukavenko and my husband Paul Ives. Nothing would have been possible without their caring support during my years of research and writing.

This dissertation is dedicated to the memory of my father, Hero of the Great Patriotic War (1941 – 1945), my uncles and grandfather who perished in the prison camps of the Gulag (1937 – 1939).

ВВЕДЕНИЕ

1.Обоснование темы

Предметом данной работы является анализ **философского мировоззрения Достоевского**[°] в эссе мыслителей Русского Зарубежья Льва Шестова (1866 – 1938), Николая Бердяева (1874 – 1948), Бориса Вышеславцева (1877 – 1954). Достоевсковедение, созданное трудами ученых первой волны эмиграции (1919 – 1939), представляет собой знаменательный феномен **культуры Русского Зарубежья**.¹ В его создании принимали участие философы: Николай Бердяев, Борис Вышеславцев, Сергей Гессен, Василий Зеньковский, Николай Лосский, Иван Лапшин, Федор Степун, Дмитрий Чижевский, Лев Шестов, Семен Франк; богословы: Сергей Булгаков, Георгий Флоровский, Лев Зандер, Антоний Храповицкий; культурологи: Николай Арсеньев, Петр Бицили, Владимир Вейдле, Владимир Ильин, Петр Струве, Георгий Федотов, Аарон Штейнберг; литературоведы и филологи: Георгий Адамович, Юлий Айхенвальд, Альфред Бем, Вячеслав Иванов, Дмитрий Святополк-Мирский, Владимир Комарович, Ростислав Плетнев, Константин Мочульский, Марк Слоним, Николай Трубецкой; писатели: Марк Алданов, Нина Берберова, Борис Зайцев, Дмитрий Мережковский, Алексей Ремизов, Иван Шмелев.²

Осмысливая трагические события большевистской революции и Гражданской войны, размышляя над судьбами России, наконец, переживая свой статус апатридов, культурные деятели эмиграции обращались к Достоевскому в поисках ответа на томительные вопросы бытия. В Русском зарубежье образовалась специальная область науки и культуры, которая по своему значению выходит за рамки академического достоевсковедения.

Мотивацией обращения к творчеству Достоевского служили не только профессиональные интересы ученых, но и необходимость осмыслить свой личный опыт прочтения Достоевского в условиях пограничной ситуации жизни и смерти. Возникнувший жанр исследований во многих случаях далек от

[°] **Bold (жирно)** обозначены слова и словосочетания, которые автор диссертации выделяет как важные для изложения данного фрагмента исследования. С той же целью шрифтом ***Bold Italic*** выделены фрагменты цитат.

университетских штудий. Это жанр философских эссе, который предполагает личную включенность в проблематику текста. Особенности дискурса философских эссе Льва Шестова, Николая Бердяева и Бориса Вышеславцева мы намерены проанализировать в соответствующих главах диссертации. Здесь отметим главную характерную черту философских эссе – авторский субъективизм, обусловленный, с одной стороны, своеобразием парадигмы каждого из авторов, с другой – бытийно-эмоциональными факторами жизни на чужбине.

Достоевсковедение Русского Зарубежья – комплексная и пока неизученная тема. Мы намерены исследовать только один из аспектов этой темы: интерпретации философских воззрений и доминантных тем творчества Достоевского в работах философов-критиков Л. Шестова, Н. Бердяева, Б. Вышеславцева.

Выбор этих авторов объясняется следующими причинами.

Во-первых, все три философа известны как оригинальные мыслители. При этом они также известны и своей литературно-критической деятельностью, которая включает крупные работы о Достоевском, написанные в период эмиграции.

Во-вторых, каждый из философов является зачинателем определенного направления в интеллектуальной истории России: Бердяев – зачинатель христианского экзистенциализма и персонализма, Шестов – иррационального экзистенциализма; философское мировоззрение Вышеславцева в целом относится к трансцендентальному идеализму. При этом Вышеславцев предпринял опыт построения «Этики преображенного Эроса». В ней он предложил оригинальный вариант христианской антропологии, обновленной открытиями аналитической психологии К. Юнга.³

Философское мировоззрение мыслителя включает, как известно, несколько парадигм.⁴ Шестов, Бердяев, Вышеславцев немало потрудились, чтобы контекстуализировать («вписать») Достоевского в свою собственную систему координат, представить его мировоззрение в терминах своих концепций и понятий. Иными словами, каждый из выбранных нами философов контекстуализировал мировоззрение Достоевского в рамках своей парадигмы. Парадигма «философии трагедии» является составной частью

иррационального экзистенциализма Шестова. В рамках «философии трагедии» Шестов актуализировал идеи и концепции Достоевского. Руководствуясь теми же соображениями, мы сосредоточили внимание на парадигме «свободы и творчества» у Бердяева и «преображенного Эроса» у Вышеславцева.

При выборе авторов мы брали в учет еще один фактор, а именно: приверженность Шестова, Бердяева, Вышеславцева к особому виду литературы – эссе. В эссе происходит размытие границ между литературой и философией, возникает «мысле-образ». Иными словами, мысль преломляется через несколько образов, а образ толкуется через ряд понятий, и в этом заключено новое качество рефлексивности.

Эссе подразумевает вовлеченность автора в излагаемую концепцию. В нем автор расширяет настоящее, вовлекая в него прошлое и наступающее будущее. В этой связи для нас кардинально важен вопрос: «кто интерпретатор?» Мы намерены сосредоточиться на субъективной модели каждого из авторов, выделив три фактора, которые, по нашей гипотезе, определяют авторский дискурс: а) философское мировоззрение и парадигма; б) особенности эссеистического жанра; в) жизненный опыт, включающий пограничные ситуации. В процессе нашего исследования мы намерены держать в фокусе **авторский дискурс** Шестова, Бердяева, Вышеславцева, выявляя в каждом отдельном случае повлиявшие на него факторы.

В-третьих, для нас важна общность религиозной доминанты мировоззрения трех философов. У каждого из них был свой путь в богопознании, каждый по-своему приближался к Истине и Откровению. Из писем Достоевского и других источников мы знаем, что его вера прошла через «горнило сомнений» (28, кн. 1, 176).⁵ В этой связи нам важно было выбрать мыслителей, также прошедших сложный путь в постижении веры.

В-четвертых, в русле задач диссертации для нас важен факт совместного участия Шестова, Бердяева, Вышеславцева в культуре Русского Зарубежья. Они вместе преподавали в русской секции Сорбонны, выступали с докладами в Религиозно-философской академии, много издавались, писали рецензии на

произведения друг друга, имели обширные контакты с интеллектуалами Европы, такими как: Э. Гуссерль, Г. Хайдеггер, К. Ясперс, Ж. Маритен, Э. Мунье, Ортега-и-Гассет, М. де Унамуно, А. Жид, Р. Роллан и многими другими. Николай Бердяев и Борис Вышеславцев издавали религиозно-философский журнал «Путь» (1925 – 1940), активно участвовали в экуменической деятельности, организовывая интерконфессиональные встречи известных деятелей католицизма, протестантизма и православия. Шестов, Бердяев, Вышеславцев печатали свои статьи, эссе, рецензии в популярных журналах и газетах, которые распространялись среди русскоязычных эмигрантов, рассеянных после Гражданской войны (1918 – 1921) по всему свету.⁶ Свои труды они создавали в интеллектуальном сотрудничестве друг с другом и с другими учеными, что не исключало порой острой полемики, в частности, и о мировоззрении Достоевского.

Достоевский стал «вечным спутником» (по образному выражению Дмитрия Мережковского) не только культурной элиты, но и всей «России вне России», рассеянной от Чехословакии до Австралии, от Берлина до Шанхая. Подтверждением этому являются многочисленные переиздания произведений Достоевского, юбилейные торжества 1931 года, изучение Достоевского в русских школах, полемика вокруг писателя в толстых литературно-общественных журналах, пользующихся популярностью во всей диаспоре. Выбор имен Льва Шестова и Николая Бердяева объясняется тем, что они хорошо известны в Европе не только как самобытные философы, но и как авторы философских эссе о Достоевском, которые оказали заметное влияние на восприятие русского писателя в европейской среде, о чем мы более подробно выскажемся ниже.

В этом плане имя **Бориса Вышеславцева** требует оговорок. В среде европейской интеллигенции работы Вышеславцева были известны лишь узкому кругу специалистов.⁷ До последнего времени его работы о Достоевском были неизвестны достоевоведам. Некоторые из этих работ, разысканные нами в Бахметьевском архиве Колумбийского университета (Нью Йорк, США), Русском Государственном Архиве литературы и искусства, Рукописном отделе Р.П.Б. (бывшей библиотеки им. В.И. Ленина) мы недавно опубликовали, другие готовим к публикации. Мы вводим в научный оборот достоевсковедения **новую**

персоналию. Этим объясняется выбор данного автора наравне с Шестовым и Бердяевым, чьи работы о Достоевском еще в 1919 – 1939 годы были переведены на многие языки мира, включая китайский и японский.

По нашему мнению, ни один начинающий достоевсковед не может «пройти мимо» работ Шестова и Бердяева о Достоевском, написанных как до Революции, так и в эмиграции. Их работы - «альфа и омега» достоевсковедения. **Между тем, до сих пор нет комплексного исследования, которое бы содержало оценки вклада Шестова и Бердяева в «золотой фонд» достоевсковедения.** ⁸

. . .

Главным предметом нашего анализа являются философские эссе Льва Шестова, Николая Бердяева, Бориса Вышеславцева, в которых содержатся интерпретации мировоззрения Достоевского. Однако, в исследование включены и другие материалы, связанные с темой. В этой связи нам необходимо обосновать, что такое философское мировоззрение и как можно систематизировать философские взгляды писателя, выраженные в художественных образах.

Достоевский не писал философских трактатов, но при этом он обладал феноменальным философским мировоззрением, знал фундаментальные категории философии и умел ими пользоваться.⁹ На произведениях Достоевского, как саркастически заметил Лев Шестов в эссе «Преодоление самоочевидностей» (Париж, 1921), нет академического штампа, и потому его имя не называется ни в одном философском учебнике.¹⁰ **Шестов хотел подчеркнуть, что Достоевский ставил философские проблемы и предлагал весьма оригинальную экспликацию философских концепций, категорий и понятий.** Но, поскольку он не писал трактатов, не занимался разработкой строгого понятийного аппарата, то, по словам Шестова, западная университетская наука не признавала его вклада в философское знание.

Философы Русского Зарубежья (помимо выбранных нами авторов, укажем имена Аарона Штейнберга, Сергея Гессена, Николая Лосского, Семена Франка, Ивана Лапшина)¹¹, аргументированно доказывали в своих работах

самобытность философских взглядов Достоевского, его умение «мыслить мировоззрениями»¹², предвидеть те течения мысли, которые в его эпоху находились еще в «эмбриональном» состоянии (**«философия жизни» Ницше, различные варианты экзистенциализма, психоанализ, «русский марксизм» и другие**).

Еще в молодости, в письме к брату Михаилу (16 августа 1839 года) Достоевский выразил свой интерес к постижению природы человека: «Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком» (28, кн. 1; 63). Иными словами, восемнадцатилетний Достоевский выразил в этом письме свое *credo* и свою решимость заниматься человекознанием, то есть проблематикой, которая в истории русской философии называется **«философской антропологией»** и подразумевает **совокупность философских воззрений на феномен противоречивой природы человека, его духовный опыт, идеал целостности, на свободу, творчество, задачи духовного совершенствования и т.д.**

Философские конструкции Достоевского воплощены в художественных образах, способных влиять на этические предпочтения, определять модели поведения. В своих произведениях («Записки из подполья», «Преступление и наказание», «Идиот», «Бесы», «Подросток», «Кроткая», «Сон смешного человека») Достоевский поднял темы, которые стали ведущими в **философии экзистенциального типа**, в русле которой создавали свои парадигмы Шестов, Бердяев, Вышеславцев. Поднятая Достоевским проблематика: одиночество личности, свобода и своеволие, бунт личности против авторитарной власти и господствующей идеологии, трагическая судьба человека, осиротевшего без Бога и потерявшего смысл жизни, – активно разрабатывалась философами-эмигрантами.

Шестов, Бердяев, Вышеславцев читали Достоевского, пользуясь «оптикой» современных им течений персонализма, экзистенциализма, аналитической психологии и др. В произведениях Достоевского они вычитывали предвидения будущих философских теорий, которые были сформулированы в первой трети XX века. Этот тезис мы намерены

разработать в отношении к дискурсу каждого из философов в отдельности в соответствующих главах.

Лев Шестов и Николай Бердяев создали оригинальные интерпретации Достоевского еще в эпоху **русского модернизма Серебряного века**. В дискурсе их философских эссе, созданных в эмиграции, с одной стороны, заметна преемственность, с другой – новые концептуальные схемы, новые комбинации. Тут необходимо сделать хотя бы беглые предварительные замечания о том, какие сдвиги произошли в менталитете русской интеллигенции, оказавшейся в изгнании.

Ницшеанское настроение разрушить старый мир, провозгласить «апофеоз беспочвенности» и «дионисическое христианство»¹³ отошло на периферию интеллектуальной жизни. Наоборот, открытия Достоевского о человеке и его профетическое видение европейской цивилизации были по-новому оценены в контексте катастрофических событий XX века. Достоевский стал главным собеседником деятелей культуры Русского Зарубежья.¹⁴

В этой связи мы считаем целесообразным ввести в наше исследование новое понятие **«философема»**. Тщательное изучение произведений Достоевского, включая подготовительные материалы и черновые варианты романов, позволило нам выделить следующие философемы, привлекая пристальный интерес философ-критиков: **«подполье»** (5, 104, 105, 115, 120, 121, 179), **«Подпольный человек»** (5, 99 – 179), **«всемство»** (5, 178), **«органный штифтик»** (5, 112, 114, 117), **«шигалевщина»** (10, 313, 322), **«хрустальный дворец»** (5, 113, 120), **«политический социализм»** (21, 130), **«дух Великий инквизитора»** (14, 229 – 236), **«широк человек»** (14, 100), **«чистое сердце»** (5, 122, 166), **«сердце, помраченное развратом»** (5, 122), **«живая жизнь»** (5, 176; 13, 178; 23, 26), **«дважды два - четыре – это смерть»** (5, 118 – 119), **«золотой век»** (7, 91, 408; 11, 106; 12, 237, 340; 13, 375; 22, 13; 23, 67 - 70), **«Европа – наше второе отечество»** (13, 377; 23, 30), **«сердце – поле битвы Бога и дьявола»** (14, 100), **«идеал Мадонны и идеал Содомы»** (14, 100), **«Эвклидов ум»** (14, 214), **«каменная стена»** (5, 103, 105, 106), **«свобода»** (14, 229 – 232; 284 – 286), **«жажда преклониться перед авторитетом»** (14, 231), **«Если Бога нет, то все дозволено»** (14, 65, 240), **«человекобог»** (10, 189) и другие.¹⁵

Мы предполагаем следующую **дефиницию «философемы»**: философема - это смысловой инвариант, сохраняющий идентичность самому себе на всем вербальном пространстве Достоевского. Будучи, с одной стороны, **элементом текста**, а с другой – **элементом парадигмы** Достоевского, философема соединяет символы, понятия и концепции, отражающие философско-антропологические, этические, эстетические и историософские взгляды Достоевского.

Разъясним характеристики философемы:

- Философема представляет собой элемент текста и может быть выражена словом (например, «подполье»), простой синтаксической конструкцией (например, «золотой век», «дважды два четыре – это смерть») или представлять собой синтагматический отрезок текста, например, глава «Бунт» в романе «Братья Карамазовы», в которой конденсированы воззрения Достоевского на проблему «Бог, человек и мировое зло». В таком случае автор диссертации для удобства предлагает свои короткие формулировки, отражающие мировоззренческую установку писателя, например, «антитеодиция Ивана Карамазова». В этой связи анализ философемы предполагает анализ контекста произведения, в котором она функционирует, а также внетекстового контекста, подразумевающего умонастроения, философские течения и общественно-политические движения эпохи Достоевского.
- Философема также представляет собой элемент парадигмы Достоевского (шире его философского мировоззрения в целом), в котором в конденсированном виде зафиксированы суждения писателя в отношении архиважных проблем философской антропологии, этики, эстетики, историософии, таких как: смысл жизни, смерть, бессмертие, теодиция, свобода, творчество, любовь к ближнему и «дальнему», эмоциональное и рациональное, сознательное и бессознательное в поведении человека, возвышенное и безобразное; особенности национальных менталитетов, пути социального развития (реформа, революция, утопия «третьего пути»), судьбы России и Европы в эсхатологической перспективе.

- Анализ философии предполагает выяснение ее места в мировоззрении Достоевского, взаимосвязь с другими философами, к которым она «притягивается» или от которых «отталкивается».

Необходимо подчеркнуть, что в философии могут быть зашифрованы как философские взгляды Достоевского, которые он сам исповедовал, так и теории, с которыми он боролся. Так, например, в философии «шигалевщина» (10, 313, 322) зашифрованы воззрения Достоевского на марксистскую теорию бесклассового коммунистического общества; в философии «человекобог» - на ницшеанство, которое писатель, по точным словам Льва Шестова, провидел «еще до Ницше». Философии «подполье» и «Подпольный человек» содержат в себе экзистенциальные подходы к человеческой ситуации, и в этой связи исследователи справедливо считают Достоевского предтечей экзистенциализма во всех его вариациях. Философии «органный штифтик» (5, 112, 114, 117) и «фортепьянная клавиша» (5, 117) выражают гневный протест Достоевского против теории социал-дарвинизма, ставшей модной в России в середине 1860-х годов. Достоевскому претили теории, стремившиеся «разанатомировать» человека (5, 114). В этой связи мы считаем необходимым, хотя бы в сжатой форме (наши изыскания по этому вопросу остались за рамками текста диссертации), сопоставить взгляды Достоевского и Фрейда на человеческую природу и представить свои оценки фрагментов из произведений Бердяева и Вышеславцева, которые касаются данной проблемы.

В рассматриваемый нами период 1919 – 1939 гг властителями дум были Маркс, Ницше и Фрейд. В интерпретациях Шестова, Бердяева и Вышеславцева нас интересуют их подходы к темам «Достоевский и Маркс», «Достоевский и Ницше», «Достоевский и Фрейд». Именно в этом контексте мы намерены обосновать свою позицию в отношении вариаций Шестова, Бердяева, Вышеславцева по поводу философии Достоевского.

С определенной долей условности, мы выделяем **доминантные философии** и **соподчиненные философии**. Философия «живая жизнь» предстает в нашем исследовании как **философско-этическая доминанта мировоззрения Достоевского**. В этой философии сконцентрированы этические взгляды Достоевского на смысл жизни, смерть, самоубийство,

соотношение разума и веры, ума и сердца; на милосердие, эгоизм, одиночество; на бессмертие души, на исполнение Десяти заповедей и заповедей Нагорной Проповеди и т.д.

Философема «живая жизнь» названа в «Записках из подполья» (5, 176), в «Подростке» (13, 178) и в «Дневнике писателя» (23, 26), однако имплицитно эта философема резонирует во всех произведениях. Философеме «живая жизнь» противостоит философема «подполье». Эта философема функционирует не только в «Записках из подполья». Свое «подполье» есть у Раскольникова, Ипполита Терентьева, Кириллова, Ставрогина, Ивана Карамазова. Философемы «живая жизнь» и «подполье» мы намерены рассматривать как **доминантные**, то есть наиболее емко концентрирующие антропологические и этические воззрения Достоевского.

Что касается **историософских** воззрений писателя, то мы выделяем философемы «золотой век» и «дух Великого инквизитора». В философеме «золотой век» отражен утопический идеал Достоевского и мечты о бесклассовом неантагоническом обществе, в котором нет обмана, убийств, войн. В философеме «дух Великого инквизитора» сосредоточены историософские воззрения писателя о рабстве и свободе, о жажде свободы и страхе ответственности. Философемы «шигалевщина» и «Если Бога нет, то все дозволено» мы рассматриваем как **соподчиненные** философеме «дух Великого инквизитора».

- Семантическое пространство каждой философемы многообъемно и обладает культурной памятью о прошедших состояниях и потенциальным предчувствием будущего. Культурная семантика философемы концентрирует в себе идеи и концепции интеллектуальных и общественных течений эпохи Достоевского, которые в определенной степени «провоцировали» создание философем.¹⁶
- Достоевский не писал трактатов в духе Спинозы, Лейбница, Фейербаха, хотя он знал их учения и умел пользоваться их категориями, о чем свидетельствуют ссылки в записных книжках и черновых вариантах романов.¹⁷ Свои собственные построения Достоевский выразил в философемах, «прикрепленных» к художественным образам идееносных героев его

произведений. Если кратко сформулировать содержание философемы «живая жизнь», то, по Достоевскому, это означает жизнь с «великой идеей» бессмертия души и неограниченного совершенствования в исполнении Десяти заповедей и заповедей Нагорной проповеди, которые всего труднее ежедневно исполнять. «Живая жизнь» - это цельность духа^{17a}, гармония ума и сердца, это свобода от гордыни, своеволия и других страстей, это открытость к диалогу с «другими», это готовность к альтруистическим поступкам.

- Философемы (но не только они) поддерживают семантическую связность каждого отдельного текста, позволяют расширить идейно-философское пространство текста и, в тоже время, выразить самобытные идеи Достоевского «экономически» кратчайшим путем. Каждая философема принадлежит конкретному персонажу и осуществляет связь между героем, который ставит эксперименты познания свободы, и замыслом автора.¹⁸ Философемы персонажей как бы «намагничены» в сторону автора. В полифонических романах Достоевского, где взаимодействуют «самостоятельные и неслиянные голоса и сознания героев»¹⁹, тем не менее, есть объединяющее ядро. В философеме интериоризирована философско-мировоззренческая позиция автора. В то же самое время философема принадлежит герою, чей голос в большинстве случаев (тут мы следуем концепции Михаила Бахтина) ни в коем случае нельзя отождествлять с голосом автора. В каждой философеме **зашифрованы** или те взгляды, которые исповедует писатель, или те, с которыми он жестоко борется.²⁰

. . .

Культурные семантические значения философем, которые потенциально хранились в них, были **актуализированы** в эссе Шестова, Бердяева, Вышеславцева. Эссе является межжанровым видом литературы.²¹ Эссе может быть беллетристическим, историческим, автобиографическим, философским, критическим и т.д. или всем сразу. Во всех случаях для эссе характерна соотнесенность концепции с индивидуальностью автора. Следует подчеркнуть, что включенность автора в излагаемую концепцию свойственна и философским эссе Шестова, Бердяева, Вышеславцева, которые являются

объектом нашего анализа. Эссеизацию философии в первой трети XX века можно рассматривать в русле явлений **культуры модернизма**. Для решения задач нашей диссертации важно отметить процесс расшатывания традиционных жанровых и гносеологических перегородок. В эссе сочетаются и взаимодействуют образ и понятие, или образное творчество и понятийное мышление.²² Используя критическую литературу теоретиков постмодернизма, мы намерены выявить концептуальные схемы постмодернизма²³, содержащиеся в свернутом виде в философских эссе Шестова, Бердяева, Вышеславцева.

Каждый из интерпретаторов был яркой личностью и использовал свой индивидуальный код (идеодиалект), актуализируя философемы Достоевского. Сообразно авторскому субъективизму, одна и та же философема у разных авторов порождала весьма разные вариации.

Вариации – это результат актуализации философем Достоевского. Нередко интерпретатор актуализирует целую группу (cluster) философем. Так например, Шестов объединил вариации философем «всемство», «каменная стена», «дважды два – четыре», «хрустальный дворец», «органный штифтик» и «фортепьянная клавиша», дав им новое обозначение: «преодоление самоочевидностей». То же самое можно сказать и о вариациях Бердяева. Философемы Достоевского, так или иначе связанные с персоналистическим пониманием свободы, **перерождаются** под пером Бердяева и получают новое обозначение: «человек, выпущенный на свободу».

Идиоматизмы Достоевского, содержащие символ «сердце»²⁴, объединяются в эссе Вышеславцева в «философию сердца». Философемы, в которых зашифрованы воззрения Достоевского на полярность русского национального характера, у Вышеславцева приобретают новое обозначение – «русская стихия».

Иными словами, философемы Достоевского в текстуальной реальности эссе философов-критиков приобретают такой расширительный смысл, что начинают функционировать уже вне произведений Достоевского, приобретая **статус самостоятельных мыслительных универсалий в культуре модернизма**.

В целях уяснения особенностей авторского дискурса философских эссе, мы вводили в текст диссертации не только анализ парадигмы, но и материал, касающийся творческой биографии авторов. В этой связи мы включаем в материал анализа, например, такие детали, как: репертуар курсов, которые читали Шестов, Бердяев и Вышеславцев в Сорбонне, их общение с коллегами по философско-литературному цеху в Русском Зарубежье, общение и переписку с интеллектуалами Европы и другие. Эти детали помогают воссоздать духовный облик каждого автора и ответить на вопрос: «Кто интерпретатор?» В рамках нашей методологии этот вопрос имеет кардинальную важность, поскольку **анализ авторского субъективизма является предпосылкой для наших собственных оценок вариаций философом эссе философов-критиков.**

По нашему предположению, Шестов, Бердяев, Вышеславцев читали Достоевского **символизирующим образом**. Для них философемы выступали не как реминисценции прошлой культуры, а как **символы современной и будущих культур**. Именно в этом плане надо понимать пристальный интерес Шестова к «подполью» и «подпольной личности», Бердяева - к «шигалеvince» и «духу Великого инквизитора», Вышеславцева - к «эросу и танатосу», к «русской стихии».

Для философов-критиков не было характерно слишком бережное отношение к конкретному контексту произведения, в котором функционирует философема, «прикрепленная» к определенному идееносному герою. Для них были важны потенции каждой философемы в условиях современной культуры. Иными словами, их интересовали семантические значения, которые могли бы актуализировать потенциальные предчувствия будущего в текстовой реальности эссе.

Отметим, что **философскую критику** в целом интересует не поэтика высказывания, а **смысл**, не специфика образной реальности и не авторская стилистика, а **мировоззренческая позиция автора**. В эмиграции эти характеристики философской критики сохранились, хотя добавились и новые, о которых мы выскажемся ниже, анализируя дискурс каждого из авторов.²⁵

В этой связи необходимо сделать предварительные замечания о вариациях, которые являются главной целью нашего исследования. Во-

первых, авторов эссе интересовали далеко не все философемы Достоевского, и к этой теме мы еще вернемся. Здесь отметим лишь, что жанр эссе не позволяет выявить философему в полном объеме. Критическое сознание уже художественного сознания. Во-вторых, не все философемы критик может контекстуализировать в своей парадигме.

Таковы наши вступительные замечания, указывающие на главный объект исследования, а именно: парадигма и дискурс эссе Шестова, Бердяева, Вышеславцева; индивидуальный код интерпретатора, благодаря которому мы выявляем вариации философем Достоевского и выясняем их соотношение с идейными течениями XX и даже XXI века.

2. Методология и задачи диссертации

В данной диссертации мы даем собственную оценку интерпретациям философского мировоззрения Достоевского в эссе Шестова, Бердяева, Вышеславцева, используя разные стратегии. Изучая контекст эссе, мы анализируем трансформации, которые претерпели философемы в результате актуализирования. Мы заимствуем из Лотмановской теории о семиотическом механизме культуры такие понятия, как: код, перекодировать, дешифровать символы, генерировать новые семантические смыслы.²⁶

В центре нашего внимания - процесс **изменения семантического диапазона философем** в контексте дискурса философского эссе. Напомним, что в эссе Шестова, Бердяева, Вышеславцева философемы функционируют в ином вербальном пространстве, чем ранее у Достоевского, и в ином культурном контексте.

Для нашей методологии важно то, что каждая философема связана с другой. Так, для того, чтобы в полной мере эксплицировать философему «подполье», необходимо выявить и объяснить другие философемы, такие как: «если Бога нет, то все дозволено», «живая жизнь», «всемство», «органный штифтик», «дважды два четыре – это смерть», «хрустальный дворец», «свобода» и другие.

Наша методология предусматривает необходимость изучить парадигму и авторский дискурс каждого из выбранных нами философов. Только в этом

случае мы сможем решить задачу: какие философемы, как и почему автор эссе подвергает актуализации. Так, например, такие философемы Достоевского, как: «любить жизнь прежде ее смысла», «подпольный человек», «грехопадение» приобретают иной семантический объем в интерпретациях Шестова.

Далее, нужно учитывать, что философы-критики рассматривают философские взгляды Достоевского в дискурсе эссе, несущего печать эпохи модернизма. Жизненный опыт и опыт эмиграции, в целом, также повлияли на особенности авторского дискурса философских эссе. Мы не ставили целью реконструировать личность интерпретатора в полном объеме, хотя нас постоянно интересует вопрос: «Кто говорит, а, вернее, кто интерпретирует?».

В обосновании темы диссертации мы обозначили те факторы культуры Русского Зарубежья, которые способствовали появлению нового кода дешифровки произведений Достоевского. Мы также подчеркнули особенности дискурса философских эссе Шестова, Бердяева, Вышеславцева. Процедура нашего анализа – это **выявление новых культурно-семантических значений**, которые приобретают философемы Достоевского в эссе Шестова, Бердяева, Вышеславцева. Так, например, философема «каменная стена» приобретает в эссе Шестова «Преодоление самоочевидностей» (1921) новые семантические значения, которые могут быть расшифрованы только в рамках его парадигмы «философия трагедии». В интерпретациях философских эссе мы оцениваем диапазон колебания смыслов философемы. Точнее, мы оцениваем, насколько новые семантические значения в эссе близки или далеки от интенции Достоевского. Наши оценки базируются на **комплексном подходе**, который обусловлен владением первоисточниками и новейшей критической литературой.

Для того, чтобы выявить смысл философемы Достоевского и оценить новые семантические значения, которыми данная философема «обрасла» в контексте эссе, нам подчас приходится привлекать публицистические статьи Достоевского, черновые варианты романов, записные книжки, письма.

Как было отмечено выше, мы используем стратегии из разных областей гуманитарного знания, в том числе, пользуемся подходом из теории Михаила

Бахтина, изложенной в книге «Поэтика творчества Достоевского», а именно, понятиями **«полифония»** и **«философский монологизм»**.

Путь философской монологизации, - писал Бахтин, - основной путь критической литературы о Достоевском. По этому пути шли Розанов, Волынский, Мережковский, Шестов и другие. <...> Из конкретных и цельных сознаний героев (и самого автора) вылущивались идеологические тезисы, которые или располагались в динамический диалектический ряд, или противопоставлялись друг другу как неснимаемые абсолютные антиномии. Вместо взаимодействия нескольких неслиянных сознаний подставлялось взаимоотношение идей, мыслей, положений, довлеющих одному сознанию.²⁷

Философскому монологизму Бахтин противопоставил полифонию. По точным словам Бахтина, «отношение внешних и внутренних частей и элементов романа носят у Достоевского диалогический характер, и целое романа он строил как «большой диалог».²⁸

В своих оценках мы учитываем критику Бахтина и показываем, как **«отождествление голосов»** автора и героя может исказить истолкование философского замысла писателя и его мировоззрения в целом. Однако, мы не согласны с попытками умалить позицию Достоевского как автора. С нашей точки зрения, автор обладает полномочиями **композитора и дирижера** сразу. Его дирижерская палочка определяет смену тем, мотивов, ритма, инструментовки, создавая из многоголосья оркестр и хор.

Мы разделяем точку зрения Б.М. Энгельгарда, высказанную в известной работе «Идеологический роман Достоевского» (1924).²⁹ С точки зрения Энгельгарда, Достоевский был «историографом идей». Идея ведет самостоятельную жизнь в сознании героя, «романист дает не жизнеописание героя, а жизнеописание идеи в нем».³⁰ При этом он разделял и точку зрения Бахтина относительно того, что ни «одна из идей героев не становится принципом авторского изображения и не конституирует романного мира в целом».³¹

Шестов, Бердяев, Вышеславцев рассматривали роман Достоевского как монологический роман. Их подход – философский монологизм - до определенной степени оправдан. Их интересовало мировоззрение Достоевского, но при этом они нередко отождествляли его мировоззрение с концепциями идееносных героев – Раскольникова, Свидригайлова, Ставрогина, Ивана Карамазова. В своих эссе философы-критики почти

полностью игнорировали разнообразные художественные средства, прежде всего полифонизм, которым пользовался автор, чтобы столкнуть в одном произведении, или даже в рамках одной главы противоположные мировоззрения.

Наши оценки интерпретаций мировоззрения Достоевского в эссе Шестова, Бердяева, Вышеславцева основаны на тщательном исследовании идеолекта, т.е. авторского субъективизма. Методология нашего исследования берет в учет Бахтинскую критику философского монологизма. С одной стороны, мы выявляем художественные средства в романах Достоевского, которые не учли Шестов, Бердяев, Вышеславцев, и тем самым в некоторых случаях неадекватно выразили замысел писателя. С другой – философемы можно и нужно рассматривать как «идеологические тезисы», как элементы парадигмы, без которых невозможно исследовать мировоззрение Достоевского. Напомним, что в нашей методологии философемы «прикреплены» к определенному герою и ситуации. Комплексный анализ позволяет нам использовать для решения наших задач наиболее плодотворные стратегии и подходы и избежать крайностей в оценках вариаций.

Цель и задачи диссертации. Мы проводим исследование философских эссе Шестова, Бердяева, Вышеславцева с целью выявить, как авторы эссе реконструируют и деконструируют мировоззрение Достоевского, адаптируя его к своей философской парадигме. В процессе комплексного анализа эссе мы намерены выявить, как и какие философемы Достоевского подвергаются трансформации и порождают в интерпретациях философов-критиков новые смыслы - вариации.

В задачи диссертации входит также взять в учет тот культурный ареал, в котором Шестов, Бердяев, Вышеславцев создавали свои субъективные модели интерпретации Достоевского. В этой связи мы вводим в научный оборот материалы, в том числе и архивные, которые ранее не привлекались к исследованию Достоевского.

Указанные выше цели и задачи не ставились ранее, что определяет новизну исследования. Решая поставленные задачи, автор обосновывает

свою собственную позицию относительно философского мировоззрения Достоевского и дает оценки интерпретаций Достоевского в эссе Шестова, Бердяева, Вышеславцева.

3. Новизна исследования

1. Данная диссертация является **первым** комплексным исследованием философского мировоззрения Достоевского в интерпретациях крупных философов Русского Зарубежья (1919 – 1939), а именно: Льва Шестова, Николая Бердяева, Бориса Вышеславцева.
2. Объектом анализа является новое понятие «**философема**», которое автор диссертации вводит в научный оборот. Мы выявили «философемы» как элементы парадигмы мышления Достоевского, воплощенные в его художественных произведениях, а затем трансформированные в эссе Шестова, Бердяева, Вышеславцева. В диссертации предложена следующая дефиниция философемы: философема – это смысловой инвариант, сохраняющий идентичность самому себе на всем вербальном пространстве Достоевского. Тем не менее, мы отмечаем и колебания смыслов. Эти колебания смыслов заметны, например, в философеме «живая жизнь» в контексте тирады Версилова (13, 178), в исповеди Подпольного человека (5, 176), наконец, в высказываниях самого Достоевского (24, 18). Будучи, с одной стороны, элементом текста, а с другой – элементом парадигмы Достоевского, философема объединяет понятия и концепции, отражающие философско-антропологические, этические, эстетические и историософские взгляды Достоевского.

В процессе исследования были выделены следующие философемы, которые подверглись трансформации в эссе Шестова, Бердяева, Вышеславцева: «живая жизнь», «подполье», «дух Великого инквизитора», «золотой век», «широк человек», «свобода», «подпольный человек», «всемство», «шигалевщина», «политический социализм», «человек как органный штифтик», «эвклидов ум», «хрустальный дворец», «дважды два четыре – это смерть», «чистое сердце», «сердце, помраченное развратом», «сердце как поле битвы Бога и дьявола» и др. «Живая жизнь», «подполье»,

«дух Великого инквизитора», «золотой век» были обозначены как доминантные философемы, остальные – как соподчиненные.

3. Мы установили особенности парадигмы Шестова, Бердяева и Вышеславцева, что позволило нам эксплицировать авторский дискурс (идеолект) каждого интерпретатора и выявить, какие философемы и как актуализируются в философских эссе Шестова, Бердяева, Вышеславцева (1919 – 1939).
4. В процессе исследования мы постоянно держали в фокусе анализа «возрастание» контекста философем в вариациях Шестова, Бердяева, Вышеславцева, которые в своих эссе сопоставляли воззрения Достоевского с марксизмом, ницшеанством, фрейдизмом. Эти течения мы представили как значительно повлиявшие на концептуальные схемы и риторику модернизма 1920-х – 1930-х годов.

В диссертации подчеркнута **«активная» роль философем, а именно, способность к самовозрастанию контекста.** Заключенные в каждой философеме идеи, концепции, символы обрастают в эссе Шестова, Бердяева, Вышеславцева новыми семантическими значениями, генерируют **вариации.** **Вариации** – это философемы Достоевского, преобразованные в результате актуализации, в соответствии с культурным кодом (идеолектом) интерпретатора в новой текстовой реальности – философском эссе.

В некоторых случаях вариации представляют собой элементы парадигмы интерпретатора. Так, вариации Шестова «преодоление самоочевидностей» и «откровения смерти» являются результатом интерпретации философем Достоевского «подполье», «дважды два четыре – это смерть», «человек как органный штифтик», «каменная стена». В то же самое время, указанные вариации представляют элемент его парадигмы «философия трагедии». В Глоссарии мы представили вариации в эссе Шестова, Бердяева, Вышеславцева как главный результат нашего исследования.

5. Новизну диссертации представляют наши **оценки** вариаций. В каждом конкретном случае мы вскрыли процесс актуализации (перекодировки)

философемы, выявили, как расширился семантический диапазон философемы, вобрав в себя концептуальные схемы и риторику культуры модернизма в 1920-х – 1930-х годах. **Мы оценили, насколько каждая вариация аутентична контексту Достоевского.**

6. Архивные изыскания в рукописном отделе ГПБ и РГАЛИ (Москва) и в Бахметьевском архиве (Bakhmeteff archive of Eastern European Culture and History, Columbia University) позволили нам ввести в достоевковедение новую персоналию – Бориса Вышеславцева, чьи работы по Достоевскому были до сих пор или мало известны, или совсем не известны ученым.

4. Источниковедческая база

Цели и задачи диссертации обусловили избираемый для анализа материал, который можно разделить на несколько групп.

Первоисточники составляют финальные тексты и черновые варианты художественных произведений Достоевского, его публицистика и письма. К **первоисточникам** относятся философские эссе Шестова, Бердяева, Вышеславцева о Достоевском, написанные в период 1919 – 1939 гг.

Ко второй группе источников относятся работы философов, культурологов, литературоведов о Достоевском, написанные в эмиграции. Аналитический обзор этих работ остался за рамками текста диссертации. Между тем, такой обзор был необходим, чтобы более полно представить картину «достоевскознания» в Русском Зарубежье.

Третью группу материалов составляют философские и литературоведческие работы деятелей Серебряного века, а также обширная мемуарная литература, которая позволяет с одной стороны, проследить некоторые общие закономерности в интерпретации Достоевского до Революции и в эмиграции, с другой - выявить социальные, культурные, религиозно-философские причины обращения к творчеству Достоевского в эмиграции, а также новые подходы в интерпретации.

Четвертую группу источников составляют произведения философов, чьи идеи, понятия, категории представлены в творчестве Достоевского в переработанном виде. Для решения задач диссертации нам было необходимо **изучить теоретические истоки формирования философского мировоззрения Достоевского**. В этом плане мы руководствовались письмами писателя, воспоминаниями его современников, описанием его библиотеки. Результаты нашей предварительной работы на тему «Формирование философского мировоззрения Достоевского» остались вне рамок текста диссертации, тем не менее этот этап работы был необходим для выявления философом.

Пятую группу составляют посвященные Достоевскому книги, статьи, рецензии писателей и философов Европы, написанные в период 1919 – 1939 гг. К этой группе относятся также исследования, позволяющие проследить влияние идей Достоевского на таких деятелей культуры, как: Андре Жид, Андре Мальро, Жан-Поль Сартр, Альбер Камю, Томас Манн, Зигмунд Фрейд, Карл Юнг, Альфред Адлер, Габриэль Марсель, Э. Мунье, Стефан Цвейг, Герман Гессе, Ортега-и-Гассет, Карл Ясперс, Фр. Ницше, Мартин Бубер и другие.

Результаты работы с этими источниками также остались вне рамок текста диссертации. Тем не менее, этот этап исследовательской работы помог нам выяснить степень проникновения, а также восприятия философских эссе Шестова и Бердяева в среде европейских интеллектуалов в эпоху модернизма 1920-х – 1930-х гг.

Шестую группу источников составляют исследования ученых последних десятилетий XX века, имеющие отношение к теме диссертации.

К **седьмой группе** источников относятся архивные материалы, т.е. неопубликованные статьи, рецензии, тексты лекций, письма философов Русского Зарубежья. С этой целью мы ознакомились с фондами следующих архивов:

- Bakhmeteff archive of Eastern European History and Culture, (Columbia Univ, New York);

- Рукописный отдел РПБ (бывшая библиотека им. Ленина), Москва;
- Рукописный отдел Пушкинского дома, Санкт-Петербург;
- Рукописный отдел Института Славянских исследований, Париж;
- Рукописный отдел Богословского Православного института (Сергеевское Подворье), Париж;
- Рукописный отдел русской секции Сорбонской библиотеки, Париж.

Примечания и сноски к Введению.

(Библиографические правила цитирования русскоязычных изданий обозначены в Примечании к Библиографии)

1. Мы придерживаемся хронологических границ эмиграции, обоснованных историком Марк Раев (*Mark Raeff. Russia Abroad. A Cultural History of the Russian Emigration 1919 – 1939, New York, Oxford: Oxford University Press, 1990*). По мнению историка, нижняя граница, т.е. 1919 год означает начало процесса формирования Русского Зарубежья, или «России вне России». Верхняя граница, т.е. 1939 год, означает начало Второй мировой войны. Материальные тяготы и невзгоды (включая физическую гибель представителей эмиграции в немецких концлагерях и в движении Сопротивления) и другие причины, сделали невозможным существование русской эмиграции как «самостоятельного общества в изгнании», сохраняющего свой язык и культуру. После Второй мировой войны центр культурной жизни русской диаспоры (первой и второй волны эмиграции) переместился в США.
2. Необходимы некоторые оговорки в отношении культурных деятелей эмиграции. Так, Вячеслав Иванов, конечно не только культуролог, но и поэт, теоретик литературы, философ. Дмитрий Чижевский – не только крупный историк философии, автор уникального труда «Гегель в России», но и специалист по истории славянских литератур. Таким образом, разделение известных деятелей эмиграции по областям знаний, конечно, условно. Список деятелей культуры, писавших в эмиграции о Достоевском, составляет более ста имен. См. **Фостер Л.А.** *Библиография русской зарубежной литературы, 1918 – 1968, Boston (Mass), 1970, vol. 1 – 2.*
3. Имя Бориса Вышеславцева впервые вводится в достоевковедение. В этой связи мы излагаем в главе III философское мировоззрение Вышеславцева в целом и парадигму «этики преображенного Эроса», в частности. Мы также уделяем пристальное внимание общению Вышеславцева с Карлом Юнгом и условиями подготовки Вышеславцевым сочинений Юнга к публикации на русском языке.
4. **Философское мировоззрение – это, прежде всего, знание и умение пользоваться фундаментальными категориями философии** (Новейший философский словарь. Минск, 1999, с. 425 – 426). В Библиографии мы указали произведения философов (раздел 2), которые изучал Достоевский, а также работы современных ученых, посвященные философскому мировоззрению писателя (раздел 3). В малом энциклопедическом словаре «Русская философия» (Москва: Наука, 1995) в статье «Достоевский Федор Михайлович» (1821 – 1881) большое внимание уделено тому влиянию, которое оказал Достоевский на становление

русской религиозной философии конца XIX начала XX в, а в более позднее время на некоторые направления философской мысли на Западе, особенно экзистенциализм.

Мы согласны с авторами, которые рассматривают философское мировоззрение Достоевского как «конкретный идеализм». Имеется в виду, что Достоевский систематизировал мировоззрения в художественных образах. В мышлении Достоевского сочетались важнейшие линии современных ему философских теорий. Некоторые философские теории будущего он предчувствовал и предугадывал, о чем будет специально идти речь в диссертации. **Многие из этих предчувствий были впервые эксплицированы Шестовым, Бердяевым, Вышеславцевым.**

В философском мировоззрении мыслителя обычно сочетаются несколько парадигм. Так, в молодости Достоевскому была присуща парадигма утопического социализма, в рамках которой формировались его оппозиционные взгляды по отношению к крепостному строю и демократические убеждения в защиту «униженных и оскорбленных». В период его издательской деятельности журналов «Время» и «Эпоха» (1861 – 1863) для Достоевского особенно характерна была парадигма «почвенничества». Обе парадигмы не исчезают бесследно в последующие годы (1864 – 1880). Однако на передний план выходит парадигма в русле философской антропологии: Достоевского интересуют все возможные эксперименты человека со свободой, как универсальной категорией субъективного ряда. Именно эта парадигма и привлекала пристальное внимание философов Русского Зарубежья. Следует отметить, что Бердяев употреблял термин «миросозерцание» как синоним «мировоззрения».

5. См. **Котельников В.А.** *Христодияция Достоевского*. // Достоевский и мировая культура. Спб, 1998, Альманах 11, с. 20 – 28. См. также Библиографию данной диссертации, раздел 3.
6. **Соколов А.Г.** *Судьбы русской литературной эмиграции в 1920-х годах*. Москва: Изд-во Московского университета, 1991.
7. См. главу III, раздел 1.
8. В достоевковедении пока нет не только комплексных исследований на тему «Достоевский и Русское Зарубежье», но даже статей, намечающих проблематику вопроса, такого типа, как, например, обзорная статья **В. Н. Пискунова** «Пушкин и Русское Зарубежье» в журнале «Вопросы литературы», 1999, № 1, с. 98 - 140. Нет пока и историографических исследований, прослеживающих тенденции интерпретаций Достоевского в разные периоды истории культуры Русского Зарубежья.

В капитальном историографическом труде Вл. Седуро [**Seduro V. Dostoevskii in Russian Literary Criticism. 1846 – 1856.** (New York, Columbia University Press, 1957)] упомянуто только имя Льва Шестова. При этом обзор его ранней работы «Достоевский и Нитше» (1903) занимает полстраницы. В книге того же автора [**Seduro V. Dostoevski's Image In Russia Today.** (Northland Publishing Company. Mass., 1975)], посвященной в целом восприятию Достоевского в Советской России, есть историко-обзорная глава «Decadents, Symbolists and Mystics» (р. 39 – 63). В этой главе отмечены дореволюционные работы деятелей Серебряного века – Д.

Мережковского, В. Розанова, Вяч. Иванова, Ю. Айхенвальда. Работы культурных деятелей эмиграции пока не подвергались исследованию.

Изучив библиографический справочник по шестоведению "Bibliographie des études sur Léon Shestov" (Établie par Nathalie Baranoff, Paris, 1978), мы не обнаружили исследований на тему «Достоевский в интерпретации Шестова 1919 – 1939». То же самое можно сказать и о справочнике "Bibliographie des études sur Nicolas Berdiaev" (Établie par W. Wallace Cayard; Tamara Klépinine. Paris, 1992). Поиск комплексных работ, посвященных теме «Творчество Достоевского в интерпретациях Шестова» и «Творчество Достоевского в интерпретациях Бердяева» в последнее десятилетие не дал положительных результатов. Рецензии и небольшие статьи на эту тему см. Библиография, разделы 5 и 7.

9. Интерес Достоевского к немецкой классической философии проявился во время сибирской ссылки. Первое же письмо к брату, написанное им после выхода из острога (от 22 февраля 1854) содержит просьбу прислать ему «Историю философии» Гегеля. При этом Достоевский добавляет: «С этим моя будущность связана!» (28, кн.1; 173). Друг писателя, А.А. Врангель говорит в своих мемуарах о намерениях Достоевского переводить Гегеля. См. *Достоевский в воспоминаниях современников*. Москва, 1964, т.1, с. 250. В комментариях академического издания Достоевского в тридцати томах содержатся многочисленные ссылки на философов, чьи идеи так или иначе трансформировались в художественном сознании писателя и отразились в его произведениях. Описание библиотеки Достоевского, сделанное Леонидом Гроссман в 1922 г., также подтверждает мнение о значительной философской эрудиции писателя.

Необходимо отметить, что Николай Страхов в 1862 – 1865 годах переводил «Историю философии» **Куно Фишера** - капитальное издание, содержащее глубокую характеристику философских систем Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Декарта, Спинозы, Лейбница. Об этих философах беседовали Достоевский и Страхов. **Страхов Н.Н.** *Воспоминания о Ф.М. Достоевском*. Библиография, письма и заметки из записной книжки Ф.М. Достоевского. (полное собрание сочинений, т.1), Спб., 1883, с. 225. См. также **Лаут, Райнхард.** *Философия Достоевского в систематическом изложении.* (**Laut, Reinhard.** *Die Philosophie Dostojewskis in systematischer Darstellung.* Munich: Piper, 1950). Перевод с нем. И.С. Андреевой, Москва: Республика, 1996, с. 20. В этом капитальном труде немецкого ученого дано обоснованное изложение метафизики и этики Достоевского. Среди работ о философском мировоззрении см: **Evdokimoff P.** *Dostoivski et le problème du mal.* Paris, 1942; **Guardini R.** *Religiose Gestalten in Dostojewskijs Werk.* Leipzig, 1939. Готовится к печати монография **Scanlon, James P.** *Dostoevsky the Thinker: A Philosophical Study.* (Cornell Univ. Press.)

10. **Шестов, Лев.** Преодоление самоочевидностей. // Шестов, Лев. Сочинения в 2-х томах. Москва: Наука, 1993, т. 2, с. 42.
11. См. раздел 2 Библиографии данной диссертации.
12. Формулировка принадлежит Аарону Штейнбергу. В работе «Система свободы Достоевского» (Берлин, 1923, с. 29 - 30) Штейнберг представил Достоевского как систематика проблем и

мировоззрений, который, подобно Платону и Данте, конкретизировал свою систему в художественных образах:

Платон писал диалоги, в которых спорили, совместно отстаивая истину, все мировоззрения начавшей разлагаться эллинской культуры. Данте собрал в одно божественное целое всех грешников и всех святых христианского мира; Достоевский написал книги, в которых и святые, и грешники спорят между собой, как философы древней Эллады <...> Достоевский спасает гибнущее возрождение для грядущей культуры, которую призвана породить проснувшаяся Россия. Но в отличие от Данте и Платона он знает, что его сознание есть сознание эпохи кризиса и перелома: они же строили мосты, в своей наивности и не подозревая, над какими безднами пролегает их путь: такая беспредельная сознательность еще больше, чем с Платоном, сближает Достоевского с ветхозаветными пророками. *Система свободы Достоевского разворачивает в небывало грандиозной форме систему проблем, связанных с вопросом о смысле истории человеческого существования. Она впитала всю мудрость от клинописей до Гегеля и Бальзака, от Ветхого Завета до современного социализма* (курсив - Т.Б.).

13. «Апофеоз беспочвенности» - не только название книги афоризмов Льва Шестова, вышедшей в 1905 г, но и умонастроение молодежи Серебряного века. Подр. см. главу I диссертации, раздел I. «Дионисическое христианство» - неологизм, принадлежащий Бердяеву (1918). См. об этом главу II, раздел 3.
14. В результате исторических катаклизмов (Революции, Гражданской войны, эпохи «военного коммунизма») многие известные деятели культуры оказались в изгнании: **Коган А.А.** «Выслать за границу безжалостно» (Новое об изгнании духовной элиты). // Вопросы философии, 1993, № 9, с. 61 – 84; **Хоружий, Сергей.** Философский пароход. // Литературная газета, 1990, 9 мая и 6 июня; **Геллер М.** Первое предупреждение – удар хлыстом. // Вопросы философии, 1990, № 9. В статье-рецензии «Новейшая литература о Достоевском» («Современные записки, Париж, 1923, т. XVII) **Борис Шлецер** указал на наличие серьезных социальных и психологических причин, которые обусловили внимание философов к творчеству Достоевского. Помимо этого надо особо упомянуть статус деятелей культуры как беженцев с «нансеновскими» паспортами. Любопытно отметить, что упомянутый выше историк **Марк Раев** описал положение русских беженцев за рубежом в главе «Униженные и оскорбленные в изгнании», т.е. с явной оглядкой на Достоевского (Op. cit., с. 29 – 64). **Нина Берберова** в своих мемуарах «Курсив мой» отметила, что беженцы не могли получить работу в государственных учреждениях Франции. Журналистам и писателям было разрешено быть «свободными художниками» и сотрудничать с русскоязычными издательствами. В эмиграции изменился исторический ракурс рассмотрения Достоевского. В статье «Крушение кумиров» **Семен Франк** указал на сдвиги, которые произошли в менталитете русской диаспоры:

Всякая лирика и романтика живописи, поэзии, музыки, всякая субъективная утонченность, экзальтированность, изысканность и идеалистическая туманность, в которых еще так недавно мы находили утеху, не только не радует, но раздражает нас и

претит нам: мы ищем – и не находим – чего-то простого, существенного, бесспорного в искусстве, какого-то хлеба насущного, по которому мы духовно изголодались.

Этот «хлеб насущный» Семен Франк, как и многие другие ученые, искали в обращении к русской классической литературе, к Пушкину, Достоевскому, Толстому (см. об этом в кн. *«Русская идея в кругу писателей и мыслителей»*. Сост. – Пискунов В.Н. Москва: «Искусство», т. 1, с. 159 – 160.).

15. См. Глоссарий данной диссертации. В нем представлены философемы Достоевского и их актуализация в вариациях Шестова, Бердяева, Вышеславцева.
16. В этой же связи мы представляем, конечно, по возможности, социальный и культурный контекст философем Достоевского, демонстрируя, как научные открытия, общественно-политические движения, новые интеллектуальные течения составили концептуальную основу философем.
17. См. раздел 2 Библиографии данной диссертации.
- 17a. Наша интерпретация философемы «живая жизнь» дана в главе II данной диссертации, раздел 8.
18. См. **Бахтин М.М.** *Проблемы поэтики Достоевского*. Москва: Советский писатель, 1963, с. 11, а также **Thomson, Diane Oenning.** *The Brothers Karamazov and the Poetics of Memory*. (Cambridge: Univ. Press, 1991), p 19.
19. **Бахтин М.М.** Op. cit., с. 7.
20. Философское credo Достоевского и воззрения, которые антипатичны ему, может выражать один и тот же персонаж, например, «Подпольный человек» или черт в главе «Черт. Кошмар Ивана Федоровича».
21. Наше изложение опирается на книгу **Михаила Эпштейна** *«Парадоксы новизны. О литературном развитии XIX – XX веков.»* Москва: Советский писатель, 1988. В главе «Эссеизм в культуре Нового времени» (с. 342 – 380) М. Эпштейн подчеркивает авторский субъективизм эссе и межжанровый характер этого вида литературы. Говоря о **дискурсе философского эссе**, мы имеем в виду специфические правила организации эссе Шестова, Бердяева, Вышеславцева, которые являются объектом нашего анализа. Философские эссе насыщены философскими понятиями, ссылками на историко-философские реалии, которые как бы должен понимать имплицитный читатель.
В дискурсе философского эссе автор выражает себя на эксплицитном уровне, то есть старается раскрыть свою собственную точку зрения, причем раскрыть эмоционально, используя метафоры, иронию, антииронию, гипотезу, гиперболу, аксиому, мифему (mytheme) парадокс, неологизмы и другие приемы литературы.
22. Там же, с. 345 – 348.

23. Среди теоретиков постмодернизма мы имеем в виду прежде всего Жиль Делеза (Gilles Deleuze). С нашей точки зрения, наш объект исследования – интерпретатор/философема – можно, с определенной долей условности, назвать «ассамбляж».
Термин ассамбляж – субъект/объект был введен в оборот **Gilles Deleuze and Felix Guattari**. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. Robert Hurly, Mark Seem and Helen R. Lane. London, 1984. В статье **Г. Мондри** «А.С. Пушкин – «наше» или «мое»? О восприятии Пушкина В. Розановым.» (Вопросы философии, 1999, № 7, с. 66) термин «ассамбляж» употреблен в целях обоснования авторского субъективизма Розанова в его интерпретации Пушкина. Наше внимание также нацелено на то, чтобы выявить авторский субъективизм интерпретаторов Достоевского, но объектом анализа являются философемы, которые претерпевают трансформации в эссе философов-критиков.
24. См. главу III данной диссертации. В разделе 2 мы представили результаты исследования некоторых произведений послесибирского периода в плане употребления идиоматизмов, содержащих символ «сердце».
25. В главах диссертации мы прослеживаем, как в эмиграции изменился дискурс Шестова, Бердяева, Вышеславцева, каковы были специфические философские, социально-культурные и личные причины этих изменений.
26. **Лотман Ю.М.** *Структура художественного текста*. Москва, 1970; Лотман Ю.М. *Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история*. Москва: «Языки русской культуры», 1996, с. 146 – 160.
27. **Бахтин М.М.** *Op. cit.*, с. 11.
28. Там же, с. 57.
29. **Энгельгард Б.М.** *Идеологический роман Достоевского*. (1924) // Энгельгард Б.М. *Избранные труды*. Под ред. А.Б. Муратова, Санкт-Петербург: издательство Петербургского университета, 1995, с. 270 – 308. Статья «Идеологический роман Достоевского» - одна из тех работ, которые определили круг тем поэтики Достоевского в современном литературоведении; она предвосхитила некоторые идеи М.М. Бахтина. По концепции Энгельгарда, Достоевский изобразил «человека идеи», показывая как «идея властвует» в его голове, а потом переходит в натуру человека.
30. Там же, с. 287.
31. **Бахтин М.М.** *Op. cit.*, с. 34.

Глава I

Лев Шестов: Достоевский в контексте Библейского экзистенциализма

1. «Философия трагедии» как философская парадигма Льва Шестова

§ 1

О Льве Шестове (1866–1938) можно без преувеличения сказать словами Лермонтова: «Он знал одну лишь думы власть, одну, но пламенную страсть». Его страсть была направлена на борьбу с культом разума, его дума была сосредоточена на «философии трагедии». Такой подзаголовок имеет его книга «Достоевский и Нитше» (1903).¹ Но так можно охарактеризовать все его литературно-философское творчество, поскольку от первых книг о Шекспире, Толстом и Достоевском до последней об экзистенциальной философии Кьеркегора (1938)² он боролся с властью всеобъемлющих законов природы и разума, равнодушных к проблематике трагического существования.

Всю свою творческую жизнь Шестов постоянно обращался к творчеству Достоевского, доказывая, что великий писатель первым в «Записках из подполья» бросил вызов рационализму и идеализму. По убеждению Шестова, каждому человеку рано или поздно суждено быть непоправимо несчастным, оказаться в пограничной ситуации отчаяния, покинутости, ужаса. Вот тогда ему помогает «**философия трагедии**», которая утверждает, что в пограничных ситуациях есть и другой полюс: дерзновение, упорство борьбы, вера в то, что для «Бога нет ничего невозможного». По мысли Шестова, задача философии – научить человека жить в неизвестности, в состоянии «безнадежности отчаяния, бездушия – даже смерти».³

В задачу данной главы входит исследовать **вариации**, которые Шестов продуцировал, интерпретируя философемы Достоевского, такие как: «подполье», «подпольный человек», «всемство», «каменная стена», «дважды два четыре – это смерть», «хрустальный дворец», «страдания

Иова» и др. Как было отмечено во Введении, семантическое пространство каждой философемы многообъемно и обладает культурной памятью о прошедших состояниях и потенциальном предчувствии будущего. Последнее особенно важно в отношении герменевтической стратегии Шестова, направленной на то, чтобы актуализировать потенциальные смыслы философем Достоевского в контексте только утвердившегося тогда в философской культуре направления «экзистенциализм».

Мы намерены сосредоточить внимание на тех новых смыслах, которые открыл Шестов, интерпретируя философемы Достоевского в контексте своей парадигмы **«философия трагедии»**, а шире – в русле новых интеллектуальных и культурных веяний 1920-х – 1930-х годов. По нашему предположению, **вариации Шестова позволяют расширить семантическое пространство философем Достоевского, которые начинают взаимодействовать с культурными реалиями уже своего времени.**

В обобщенном виде можно сказать, что нашей задачей является выявить все новое и оригинальное, что открыл Шестов, читая Достоевского в контексте «философии трагедии».

Шестов пишет «философскую трагедию» не в форме академических трактатов, а в **форме философских драм**. Шестовский текст – это как бы скрытая пьеса, в которой он распределил роли между героями-философами. У каждого героя свое амплуа, своя бесконечно повторяющаяся партия. Сократ пьет чашу с ядом, Спиноза повторяет «не плакать, не смеяться, не проклинать, а понимать», Кант формулирует свой категориальный императив, Ницше рыдает над смертью Бога, а подпольный человек Достоевского провозглашает бунт против кантовского императива, против «всемства».

Критики отмечали постоянство мотивов философии Шестова.⁴ Верно, что Шестов никогда не отказывался от «философии трагедии», изложенной в произведениях дореволюционного времени. Верно, что и в эмигрантский период он цитировал все те же излюбленные места из произведений Достоевского, Ницше, Паскаля, Спинозы. Но, с нашей точки зрения (и мы постараемся это показать в тексте диссертации), в творчестве Шестова все же

заметны перемены в интерпретации мировоззрения Достоевского. В эмигрантский период, особенно в последние годы жизни, сместились акценты в парадигме философского мышления Шестова, и совсем иное место занял в ней Достоевский. **Эволюция взглядов Шестова, особенно эволюция его интерпретаций Достоевского – тема пока неизученная.**⁵ В этой связи мы считаем необходимым дать анализ литературно-философским студиям Шестова до эмиграции.

Как было отмечено во Введении, мы относим работы Шестова о Достоевском к **дискурсу философских эссе**. Однако, в случае Шестова, уместно говорить об эссе-драмах. В эссе-драмах Шестов выступает как глубоко заинтересованный режиссер, который плачет и негодует вместе со своими героями: Спинозой, Паскалем, Ницше, Кьеркегором, Достоевским. События личной жизни, этические предпочтения, политические коллизии, - эти и многие другие факторы определяют личную включенность в проблематику текста эссе, и мы их обязаны учитывать. В этой связи мы вводим в текст диссертации некоторые биографические факты, которые позволяют реконструировать интеллектуальный, культурный и социальный фон творчества Шестова до Революции и после эмиграции.

Первая книга молодого автора «Шекспир и его критик Брандес» была подписана псевдонимом Шестов.⁶ В трагедиях Шекспира он вычитал вопрос «Зачем страдают люди?» и попытался объяснить смысл страдания. Он доказывал, что страдания имеют целительную силу, и что личность рождается от удара судьбы. Почти одновременно он работал над статьей о Пушкине, пытаясь в ней ответить на вопрос: **способна ли литература учить людей человечности, если действительность жестока и беспощадна.**⁷ Тогда он дал положительный ответ, считая, что Пушкин примирил жестокость жизни с идеалами, которые каждый человек хранит в душе:

Когда грозный сфинкс спросил его: «Как можно быть идеалистом, оставаясь вместе с тем реалистом, как можно, глядя на жизнь, верить в правду и добро?» Пушкин ответил ему, да, можно, и насмешливое чудовище ушло с дороги.⁸

Но пока Шестов работает над книгой о Шекспире и над статьей о Пушкине, с ним происходит мировоззренческий кризис, причем на фоне

тяжелого нервного заболевания и затяжной депрессии (1895 – 1898 годы). Он переживает разрушение своей собственной веры в целесообразность жизни. **Рушится его конструкция, основанная на равновесии «ужасов жизни» и разумной необходимости трагедии.** Видимо, поэтому статья о Пушкине остается неопубликованной. Шестов лечится от депрессии, находясь за границей в Швейцарии и Италии.⁹ В этот же период Шестов читает Ницше, и начинается его собственное перерождение убеждений.¹⁰ **Впоследствии Шестов постоянно связывал мировоззренческий кризис в творчестве исследуемых им авторов с их личной трагедией.** В этой связи и факты его духовной биографии приобретают для нас особую важность.

Согласно мысли Шестова, творчество Ницше есть **обретение истины в трагедии собственной судьбы**, и это стало для Шестова кормчей звездой в поисках смысла человеческого существования. Важно подчеркнуть, что только эта грань творчества Ницше интересовала Шестова. Он увидел в учении Ницше раскрепощение индивидуальности. Шестов сам пережил удар судьбы, и его интересовал Ницше вне гражданского долга, вне культуры и даже вне его собственного текста.¹¹ Для Шестова главное в Ницше – вопрос, который поставлен немецким философом тогда, когда он столкнулся с собственной трагедией: «имеют ли надежды люди, которые отвергнуты наукой и моралью».¹²

По словам Шестова, Ницше, узнав о своей неизлечимой болезни, стал перед дилеммой, что выбрать: на одной чаше весов воспетые им чудеса культуры и гуманные идеалы, на другой – его собственная жизнь, по сравнению с которой чудеса культуры ничего не стоят, если нельзя спасти одного Ницше. По убеждению раннего Шестова, Ницше (как, впрочем, и Достоевский) сделал выбор в духе **человека из подполья**. Провозглашая крайний индивидуализм, Подпольный человек восклицает:

Да я за то, чтобы меня не беспокоили, весь свет за копейку продам. Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить. (5, 174)

Российский философ увидел в выборе Ницше **«новую декларацию прав человека»**.¹³

По нашему мнению, Шестов в книгах «Добро в учении гр. Толстого и Нитше» (1900) и «Достоевский и Нитше» (1903) открыл «декларацию» Ницше для российской читающей публики. Вслед за Ницше, Шестов провозгласил ненадежность «тверди» европейской культуры, открыл путь в «беспочвенное» состояние духа, которое, по его мысли, было освобождением. Такое «освобождение» имплицитно подразумевает, что нет больше твердой почвы «добра», что человеку суждено вечно оставаться «подвешенным» в пространстве проблем, и **задача философии – научить человека жить в таком неустойчивом состоянии.**

Можно по-разному отнестись к «декларации прав человека» в терминах Ницше. Оценки ницшеанства в исследовательской литературе о Ницше в конце XIX – начале XX вв. свидетельствуют о весьма разнообразных подходах.¹⁴ Шестов одним из первых почувствовал, что Ницше суждено оказать огромное влияние на «дух времени» XX века. Шестов оказался прав, и мы еще вернемся к теме возросшего влияния Ницше в эпоху постмодернизма. Что касается начала XX века, то можно сказать, что в это время происходило вызревание нового антипозитивистского мыслительного и духовного субстрата эпохи, и Ницше оказался полномочным, хотя и далеко не единственным участником этого процесса. Глубокое влияние на «дух времени» первой половины XX века оказали также Маркс и Фрейд.

Возможно, что задолго до Ницше Шестов читал «Записки из подполья» Достоевского, и с тех пор (и это чувствуется во многих трудах Шестова) Достоевский стал его постоянным «собеседником». Согласно теории Бахтина, слово и мысль у Достоевского неоднозначны и всегда имеют в себе внутренний спор, какую-то амбивалентность, невозможность предпочтения одной единственной позиции, отказ от идеологической привязки к одной «идее-глыбе». Шестов «заострил» негодующий протест Достоевского против конформизма, или «всемства», по выражению самого писателя. **Шестов как бы «втянул» Достоевского в «воронку» идей XX века, акцентируя его бунт против господствующих идеологий и мнений. Усвоение Ницше в России происходило под знаком Достоевского.**¹⁵

В первый период творчества Шестов разрабатывал свои философские взгляды на материале литературы. Его философские эссе были посвящены Шекспиру, Пушкину, Толстому, Достоевскому, Чехову, Ибсену.¹⁶ Он никогда не был литературным критиком в профессиональном смысле этого слова. Литературные произведения были для него лишь материалом, на котором он утверждал свое философское мировоззрение иррационального экзистенциализма.¹⁷

§ 2

Парадигма мышления Шестова формировалась в контексте Религиозно-философского ренессанса Серебряного века, для которого характерно повышенное внимание к экзистенциальным проблемам. Для менталитета Серебряного века было характерно апокалиптическое ощущение близких катастроф, замороженное внимание к смерти, ощущение трагедийности человеческого существования. Как один из родоначальников русского экзистенциализма¹⁸, Шестов выразил дух своего времени в наиболее заостренной форме. Шестов в своих философских эссе обратился к такой проблематике, как **аутентичность (подлинность) человеческого существования, ощущение жизни как трагедии борьбы, неверие в возможность пересоздать жизнь на разумных началах, крушение просветительского гуманизма с его верой в разум и прогресс, критика позитивизма и рационализма**. Исследователи характеризуют философское мировоззрение Шестова как «иррациональный экзистенциализм», поскольку неприятие рационализма является доминантной темой всех периодов его творчества.

Экзистенциализм Шестова обострил проблему личности, выявил источник трагической ситуации, а именно: источник противоречий между природой и индивидом и противоречий в рамках самого индивида. При этом Шестов отмечал, что разум усиливает ощущение трагизма личного существования, полностью бессильного перед катаклизмами природы, приносящими смерть даже невинным детям. Что касается конфликта человека

с самим собой, то оригинальность концепции Шестова заключается, по его убеждению, в том, что всю вину за трагическое сознание человека несет разум. Тайны человеческой жизни (сопряженность жизни и смерти, судьба человека и Бог) невозможно решить при помощи научного анализа. Именно в этой связи надо рассматривать беспрецедентную попытку Шестова рассмотреть всю историю философии как историю «взлетов» и «падений» экзистенциального мышления в борьбе с рационалистическим типом философии. Шестов выделил в мировой философской мысли имена философов, пытавшихся бороться с разумом: Тертулиан, Б. Паскаль, С. Кьеркегор, Ф. Ницше, Ф.М. Достоевский. Социальная проблематика, т.е. связь социальных процессов с возникновением трагизма индивида, осталась вне поля зрения Шестова.

Мы толкуем мировоззрение Шестова в динамике его развития и утверждаем, что в последний этап творчества философа его теоцентризм приобрел новый «оттенок» - Библейский экзистенциализм. Всю жизнь ему было свойственно религиозное вопрошание. Если в ранний период творчества форма его произведений была скептически вопрошающая, то к концу 1920-х годов спасение верой утверждается философом уже без прежних мучительных колебаний.

В данной главе диссертации объектом нашего внимания является не все философское мировоззрение Шестова целиком и полностью, а лишь главная парадигма – «философия трагедии», в рамках которой Шестов контекстуализировал философемы Достоевского.

Шестов первым в философской литературе дал специфические характеристики тем ситуациям, которые впоследствии немецкий психиатр и один из основоположников экзистенциализма Карл Ясперс (1883–1969) назвал **пограничными**: отчаяние, безнадежность, покинутость, ужас, абсурдность существования.¹⁹ Истоки трагичности судьбы человека Шестов видел во «**власти идей**». Знание об окружающей нас действительности, познание, разум, логика – все это, по Шестову, несостоятельные способы существования людей. Знание является той непроницаемой оболочкой, под которой задыхается и умирает человек. Возможно, для того, чтобы эпатировать читающую публику, Шестов писал в «Апофеозе беспочвенности» (1905):

«Будем слагать гимны уродству, разрушению, безумию, хаосу, тьме».²⁰ Но экзистенциализм Шестова характеризуют, конечно, не гимны разрушению и безумию, а ярко выраженная религиозная направленность поиска истины в текстах Писания. Обращение к тайнам **Библейского Откровения** стало лейтмотивом его творчества в эмиграции. И если представить **философский ландшафт** его эссе, то следует вспомнить о высокогорных тропинках в Альпах, предназначенных «для тех, кто не боится головокружения»²¹, тишину звездной ночи, молчание, обращенное к Богу.

Пережив мировоззренческий кризис, Шестов обращается к осмыслению своего личного опыта в виде философских драм. Первая философская драма Шестова посвящена Толстому и Ницше и называется «Добро в учении гр. Толстого и Нитше». Тут следует специально оговорить, что Шестов заимствует у Ницше и пафос критики традиционной философии, и технику сценических приемов философских драм. Ницше создал уникальную форму для своих произведений. Как отмечает современный исследователь, афоризмы Ницше превращаются в законченные мизансцены, и «все текстовое пространство захвачено этими неожиданно являющимися **сценообразами**».²² По Ницше, жанром, наиболее уместным для развенчания «актерской сущности» философии, является трагикомедия масок.²³ В сочинении «По ту сторону добра и зла» (афоризм 25) Ницше советует всем «философам и друзьям познания» надеть маску. Он категорично заявляет, что философы только «разыгрывали свое мученичество»:

Эти изгнанники общества, эти долго преследуемые, злобно травимые – также отшельники по принуждению – эти Спинозы или Джордано Бруно – становятся всегда в конце концов рафинированными мстителями и отравителями, хотя бы и под прикрытием духовного маскарада и, может быть, бессознательно для самих себя <...> Мученичество философа, его «принесение себя в жертву истине» обнаруживает то, что было в нем скрыто агитаторского и актерского.²⁴

По мысли Ницше, мученичество Спинозы и Джордано Бруно было лишь бессознательным мщением, замаскированным под систему общезначимой этики.²⁵

Технику Ницше применил и Шестов в своей первой философской драме «Добро в учении гр. Толстого и Нитше» (1900). В этой драме Шестов доказывает, что оба мыслителя имели много общего до своего духовного

кризиса. Тенденциозно интерпретируя «Войну и мир» и «Анну Каренину», Шестов уверяет читателя, что Толстой еще до ницшеанства проповедовал «беспощадную суровость к слабым и несчастным». Но потом с ним произошел духовный переворот. Поздний Толстой открыл, что «Добро есть Бог», а в это время Ницше открывает, что «Бог умер».²⁶

Герои драмы выходят на сцену: Ницше, ранее целомудренный и гуманный, стал проповедовать бесчеловечность и жестокость. Толстой, ранее дуэлянт, развратник, пьяница, - стал проповедовать добро. Итак, **Толстой и Ницше костюмированы в полном соответствии с пристрастиями автора-режиссера**. Шестов распоряжается в мировоззрении и творчестве Толстого и Ницше, как хозяин в своем доме, по личному усмотрению меняя расположение комнат, заколачивает двери, пробивает новые, расставляет мебель. Драма о Ницше и Толстом заканчивается многозначительными словами, выражающими credo самого Шестова: «Горе тем любящим, у которых нет ничего выше сострадания. Ницше открыл путь. Нужно искать того, что выше сострадания, выше добра. *Нужно искать Бога*».²⁷

Вторая книга, которая также была призвана эпатировать публику и провозгласить бунт против привычных норм нравственности, была посвящена Достоевскому и Ницше. В ней заметна **та же мотивация** бунтующего автора: «Вы все думали, что Толстой и Достоевский – гуманисты, а я сейчас сорву с них маски и покажу их истинное лицо». Мы считаем необходимым дать анализ тезисов Шестова в философских эссе-драмах «Достоевский и Нитше» (1903) по следующим причинам: **во-первых**, цель нашей диссертации требует проанализировать определенную эволюцию (преемственность и новизну) в интерпретациях мировоззрения Достоевского; **во-вторых**, некоторые тезисы «за и против Достоевского» повторяются в статьях эмиграционного периода (1920–1938); **в-третьих**, книга «Достоевский и Нитше» была переведена на французский, немецкий и другие языки, и рецензии о ней появились в ведущих философско-литературных журналах Европы.^{27a} Таким образом, европейский читатель (во многих случаях впервые) знакомился с Достоевским по ранней работе Шестова.

2. Достоевский и Ницше как герои философской драмы

§ 3

Соединив в заголовке книги имена Ницше и Достоевского, Шестов прямо оговаривает в тексте книги, что людей сближает не общность происхождения, не совместное жительство или сходство характеров, а одинаковость внутреннего опыта, и в этом плане Достоевский и Ницше «без преувеличения могут быть названы братьями, даже братьями- близнецами».²⁸ Преувеличение в этом тезисе есть, и очень серьезное, но к этой теме мы вернемся ниже. Шестов повторяет уже известный нам аргумент о болезни Ницше и разрыве с идеалами молодости.

Ницше появляется в уже знакомом костюме добродетельного молодого человека, талантливого филолога, который вдруг узнает о своей неизлечимой болезни, оплевывает все прежние идеалы и пишет на своем знамени страшные слова: «**апофеоз жестокости**». По Шестову, такая же метаморфоза произошла и с Достоевским в 1864 году, когда он написал «Записки из подполья». Шестов не разъясняет причин перерождения убеждений писателя, а только акцентирует **драматизм переживания кризиса гуманизма**:

«Записки из подполья», это - раздирающий душу вопль ужаса, вырвавшийся у человека, внезапно убедившегося, что он всю жизнь лгал, притворялся, когда уверял себя и других, что высшая цель существования – это служение последнему человеку. До сих пор он считал себя отмеченным судьбой, предназначенным для великого дела. Теперь же он внезапно почувствовал, что он ничуть не лучше, чем другие люди, что ему так же мало дела до всяких идей, как и самому обыкновенному смертному. Пусть идеи хоть тысячу раз торжествуют: пусть освобождают крестьян, пусть заводят правые и милостивые суды, пусть уничтожают рекрутчину - у него на душе от этого не становится ни легче, ни веселее. Он принужден сказать себе, что если бы взамен всех этих великих и счастливых событий на Россию обрушилось несчастье, он чувствовал бы себя не хуже, - может быть, даже лучше... Что делать, скажите, что делать человеку, который открыл в себе самую безобразную и отвратительную мысль? <...> Рассказать правду? Выйти на площадь и открыто, всенародно признаться, что вся прежняя жизнь, все прежние слова были ложью, притворством, лицемерием, что в то время, когда он плакал над Макаром Деушкиным, он нимало не думал об этом несчастном и только рисовал картины на утешение себе и публики?»²⁹

Нам необходимо привести эту длинную цитату, поскольку в ней содержатся почти все **«тезисы против Достоевского»**. Первый тезис «contra» следующий: Достоевский лицемерил и лгал, когда в **послесибирский**

период выступал защитником «униженных и оскорбленных». На самом деле, по возвращении с каторги Достоевский «втоптал в грязь», «ненавидел» и «презирал» свою прежнюю веру. И только великое отчаяние и дерзость заставили его явиться с «новыми мыслями перед людьми».³⁰ По Шестову, Достоевский вдруг осознал, что разум и совесть не могут быть верховными судьями над «психологией» (т.е. над своеволием и страстями).

Шестов повторяет (а он любит повторять) слова парадоксалиста, которого он отождествляет с Достоевским, цитируя излюбленный пассаж «Записок из подполья»: «Да я за то, чтоб меня не беспокоили, весь свет за копейку продам. Свету ли провалиться или мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить»(5, 174). Вспомним, что Шестов сам заметил, что эти слова могли принадлежать Ницше, для которого на одной чаше весов были все чудеса культуры, на другой – его собственная жизнь.³¹ Что касается самого Достоевского, то писатель четко различал добро и зло, эгоизм и сострадание, садистское и мазохистское поведение.^{31a} Мы намерены ниже **опровергнуть тезис** Шестова о том, что слова Подпольного человека отражают мировоззрение Достоевского. С этой целью необходимо проанализировать контекст второй главы повести «Записки из подполья», а также привлечь письма Достоевского этого периода.

Второй тезис красной нитью проходит через все эссе о Достоевском. Этот тезис о том, что все герои – это сам Достоевский, «**который рассказывает свою историю**»(курсив – Т.Б.)³² Итак, в мизансценах, поставленных Шестовым, Достоевский появляется то в виде сорокалетнего чиновника с непомерно раздутым комплексом неполноценности, то в виде аристократа Ставрогина, источившего себя в «большом разврате», то в виде Федора Павловича Карамазова, беспрестанно принимающего фальшивую позу, то в виде Ивана, задающего сакраментальный вопрос: «как можно любить ближнего?», то в виде измученного студента Раскольникова, который **еще до Ницше** (Шестов подчеркивает этот факт) вывел в своей теории, что некоторым необыкновенным людям должно быть все дозволено. Шестов читает романы Достоевского как **монологический текст**.³³

В этом он не одинок. Дмитрий Мережковский, Аким Волынский, Федор Степун, Николай Бердяев, - все эти известные деятели культуры Серебряного века не смогли или не захотели проникнуть в художественную архитектуру произведений Достоевского. В разделе «Методология» мы уже цитировали Бахтина, который дал критику философского монолизма.³⁴ «Вместо взаимодействия нескольких неслиянных сознаний подставлялось взаимоотношение идей, мыслей, положений, давящих к одному сознанию».³⁵ Монологизируя романский мир Достоевского, Шестов каждый раз соотносит героя с авторским сознанием, делая оговорки такого типа: «Вот, для примера, одно из размышлений Достоевского» (собственно, Раскольникова, но *это как мы знаем, все равно*)» (курсив – Т.Б.).³⁶

Итак, Шестов отметил, что Раскольников до Ницше сделал открытие о том, что люди разделяются на два типа. Одни – стадо, толпа, масса, конформисты по натуре, они послушно затвердили господствующие в их времени идеи, верования, модели поведения. Другие – неординарные, исключительные; им закон не писан, они сами сочиняют законы. Общество вынуждает неординарных людей в определенных обстоятельствах стать преступниками.

В период затяжной депрессии Раскольников обдумал и выразил свои оригинальные мысли в статье «О преступлении» (6, 199 – 203). Ранее верующий и альтруистично настроенный Раскольников, готовый многим жертвовать для людей, пришел к мысли о необходимости «переоценки всех ценностей». Суть этой переоценки следующая: мир – арена неравенства и борьбы за превосходство, высшие типы властвуют в обществе, и они «по ту сторону добра и зла». Так свою «новую религию» Раскольников интерпретирует Порфирию, Соне, Дунечке. Несколько утрированно эту теорию пересказывает Свидригайлов (6, 199–200, 321, 400, 378).

Рискнем сделать предположение. Представим, что три тысячи, завещанные Дуне Марфой Петровной, подоспели бы ранее убийства. Раскольников бы закончил юридический факультет, стал профессором, доработал бы свою теорию «воли к власти», мог бы стать Ницше на русской почве. И в этом нет ничего фантастического. Таковы особенности взаимосвязи

семиотики поведения и русской литературы, заключающиеся в стирании грани между жизнетворчеством и творчеством, т.е. литературными реалиями.³⁷ Федор Павлович Карамазов, по замечанию Бердяева, стал Василием Розановым (при условии, что Федор Павлович начал публицистическую деятельность, а ведь он мог бы и начать)^{37a}, Михаил Бакунин и Сергей Нечаев были сильными личностями, которые сами взяли власть в свои руки по рецепту Петра Верховенского, изложенному в главе «Иван Царевич» в «Бесах».³⁸

Нам думается, что мировоззренческий кризис Ницше в какой-то степени соответствует духовному кризису Раскольникова, а не Достоевского. Ницше не совершал убийств, чтобы доказать право считать себя «Übermensch». Он создал теорию, прославляющую безудержный эгоизм и «волю к власти». В «Сумерках идолов» (Gotzendämmerung) есть небольшая глава «Преступник и что ему родственно», в которой в заостренной форме сформулирована идея Раскольникова «О преступлении»:

Тип преступника – это тип сильного человека при неблагоприятных условиях, это сильный человек, сделанный больным <...> Его добродетели изгнаны обществом; его живейшие инстинкты, которые он принес с собою, срastaются тотчас же с угнетающими аффектами, с подозрением, страхом, бесчестьем. <...> Все новаторы духа некоторое время имеют на челе бледное, фатальное клеймо чандалы: не потому, что на них так смотрят, а потому, что они сами чувствуют страшную пропасть, отделяющую их от всего обычного и находящегося в чести. Почти каждому гению знакомо, как одна из фаз его развития «катилинарное существование», чувство ненависти, мести, бунта против всего, что уже есть, что больше не становится... Катилина – форма предсуществования всякого Цезаря.³⁹

Мы привели эту цитату, чтобы выпукло обозначить наш тезис: то, что декларирует Раскольников в статье «О преступлении», и что пишет Ницше, излагая свое собственное видение преступника, обнаруживает момент идейного родства. Подчеркнем, что это только момент родства: личность Ницше нельзя вмести́ть в «прокрустово ложе» литературного образа, и человек всегда «шире» любой концепции.

Интерпретируя в русле монологизма, Шестов отождествляет мировоззренческие позиции Достоевского и Ницше и не замечает сходства Раскольникова и Ницше. О главной парадигме Ницше – «воля к власти» – Шестов вообще не упоминает. Такое «забывание», думается, не случайно. Если бы внимание Шестова было направлено на этическую программу Ницше,

то он должен был бы признать разные выводы Достоевского и Ницше. А Шестову надо было показать родственность мировоззрения. Под пером ранней работы Шестова Достоевский предстает как человек, который сам бы хотел свободно переступить законы, быть «по ту сторону добра и зла», но «воли к власти» в нем не хватило.

Третий тезис против Достоевского заключается в следующем утверждении. Достоевского интересует жестокость. На каторге он **завидовал** преступникам, презревшим законы морали. Уже когда Достоевский работал над «Воспоминаниями о каторге» («Записки из мертвого дома»), он находился на пороге кризиса, изображая каторжан как даровитых людей, чьи силы погибли безвозвратно. Шестов восклицает:

Как? Лучшие люди живут на каторге?!... И кто это говорит? Человек, живший с Белинским, Некрасовым, Тургеневым, Григоровичем, со всеми теми людьми, которые до сих пор считались красой и гордостью России! И им предпочитает клейменых обитателей мертвого дома?». Далее следует утверждение, что Достоевский чувствовал необходимость «преклониться перед каторжанами», что они **«презирали»** его, об этом свидетельствует чуть ли не каждая страница.⁴⁰

На самом деле таких страниц нет, а есть эпизод о каторжном Орлове, но свидетельствует он о постоянном желании Достоевского исследовать «широкость» человеческой природы, в данном случае, потенциальную способность к деструктивности без раскаяния. Герой «Записок из мертвого дома» Горянчиков вспоминает каторжного Орлова:

Это была наяву полная победа над плотью. Видно было, что этот человек мог повелевать собой безгранично <...> В нем вы видели одну бесконечную энергию, жажду деятельности, жажду мщения, жажду достичь предположенной цели <...>. Я думаю, не было существа в мире, которое бы могло подействовать на него одним авторитетом <...>. Я пробовал с ним заговаривать о его похождениях. Он немного хмурился при этих расспросах, но отвечал всегда откровенно. Когда же понял, что я добиваюсь до его совести и добиваюсь в нем хоть какого-нибудь раскаяния, то взглянул на меня **презрительно** (курсив – Т.Б.) и высокомерно, как будто я вдруг стал в его глазах каким-то маленьким глупеньким мальчиком, с которым нельзя и рассуждать, как с большим. (4, 47 - 48)

Шестов читает Достоевского через призму идей Ницше, провозгласившего волю к власти как принцип жизни, хотя и не ссылается на его парадигму. Между тем, «Записки из мертвого дома» вовсе не являются прославлением преступника как сильного типа личности. Прославление, как

мы отметили, принадлежит Ницше. Ницше, а не Достоевский, характеризует людей типа **Газина и Орлова** (4, 48) как «выточенных из самого лучшего, самого твердого и драгоценнейшего дерева, какое только растет на русской земле». ⁴¹

Ницше несколько раз варьирует мысль, что не сломленный преступник лучше, чем сломленный христианин. ⁴² Ницше не раз повторял, что идеи Достоевского, как и вообще идеи гуманистов, являются противоположностью его учению. В частности, в письме 1888 года «Казус Вагнер» (1888) Ницше писал:

В более тесной сфере так называемых моральных ценностей нельзя найти большего контраста, нежели *мораль господ* и *мораль христианских* понятий о ценностях; последняя выросла на гнилой насквозь почве (- Евангелия приводят нам точь в точь те самые физиологические типы, которые описывают романы Достоевского) <...> ⁴³

Философская проблематика темы «Ницше versus Достоевский» и «Достоевский в восприятии Ницше» только в последнее время начинают исследоваться в широком культурологическом контексте с привлечением архива Ницше, который был опубликован на немецком языке в 1974 году. В задачи нашей диссертации не входит анализ соотношения двух художников и мыслителей. В этом вопросе мы опираемся на результаты компетентных исследователей, которые работали со всем корпусом произведений русского писателя и немецкого философа. ⁴⁴ Враждебность убеждений Ницше христианской вере Достоевского не подлежит сомнению. Однако, все это было не так ясно и понятно в начале века. Вспомним, что Михайловский назвал Достоевского «жестоким талантом». При этом известный критик сравнивал интерес Достоевского к человеку с волчьими чувствами; Михайловский писал о любовном отношении к чувствам волка, поедающего овцу. ⁴⁵

Достоевский, действительно, до Ницше открыл «волю к власти» как инстинкт господства. Общим у Достоевского и Ницше была проблематика человека, отвергнувшего Десять заповедей и преступившего закон «не убий». Оба мыслителя действительно были близки в понимании зла как имманентного свойства человеческой натуры. **Для обоих была важна тема господства и подчинения, хотя эта тема служит разную службу в их творчестве.** Шестов

сказал новое слово о Достоевском. Сопоставив его имя с Ницше, Шестов положил начало экзистенциальному подходу к их творчеству.

Предупреждая анализ философских эссе эмигрантского периода, отметим, что Шестов продолжал задавать вопрос: «Откуда пришла к Достоевскому жестокость?» Между тем, «перерождение убеждений» Шестов рассматривал в 1930-х годах уже под другим углом. Более того, тезис о родстве мировоззрений «близнецов-братьев» Достоевского и Ницше в таком категоричном виде больше никогда не повторяется в творчестве Шестова. По нашему предположению, этот тезис стал пройденным этапом в процессе эволюции его собственного мировоззрения. Мы подробно остановились на ошибочном тезисе Шестова, поскольку, с нашей точки зрения, это тезис сослужил немалую службу для дальнейшего развития науки о Достоевском. После работы Шестова стало очевидно, что дело не в «любви» Достоевского к «волчьим чувствам». Дело в том, что и Достоевскому и Ницше было свойственно трагическое видение человека. Эту мысль Достоевский выразил в диалогах его идееносных героев романов, Ницше – в образе канатоходца над пропастью («Так говорил Заратустра»)⁴⁶

Четвертый тезис против Достоевского касается так называемого «пророческого дара» писателя. В книге «Достоевский и Нитше» Шестов нарисовал образ Достоевского, которым владела мания пророчества, но ни одно из них не состоялось.

В 1906 году в связи с 25-летием смерти Достоевского Шестов пишет статью, которую по своему тону можно назвать пасквилем, под названием «Пророческий дар». Шестов описывает Достоевского как неудавшегося пророка, который лгал, чтобы угодить царскому двору. Попытаемся ответить на этот вопрос, почему Шестов зол на Достоевского, зол до такой степени, что не брезгает передергивать факты, дабы лепить образ неудачника, возомнившего себя пророком. Шестов и сам косвенно отвечает на этот вопрос:

Неудачник стал знаменитостью. Каторжник – полноправным гражданином. Подполье, куда еще недавно и навсегда, как можно было думать, загнала его судьба, кажется старой фантасмагорией, никогда не бывшей действительностью. Там, в каторге и подполье, родилась и долго жила великая жажда Бога, там была великая борьба, борьба на жизнь и на смерть, там впервые производились те новые и страшные опыты, которые сроднили Достоевского со всем, что есть на земле метущегося и беспокойного.⁴⁷

Шестов упрекает Достоевского в ренегатстве, в отступничестве от «подполья». Шестов считает, что, написав «Записки из подполья», Достоевский был накануне великой истины, но именно накануне. Достоевский «не стал Ницше», он отстранился от «философии трагедии», стал «прикапливать денежки» и проповедовать идею христианского братства, высокие идеалы добра и любви к ближнему, прекрасно зная, что именно ближнего любить невозможно. В этом, по Шестову, «заключалась ложь Достоевского». **Ниже мы постараемся объяснить, что у Достоевского и Шестова – разное понимание философемы «подполья».**

Заранее подчеркнем, что в эмиграции Шестов косвенно признал пророческие способности Достоевского в плане предвидения революций, войн, тоталитаризма. Шестов назвал профетизм Достоевского способностью «двойного зрения». Этот мысле-образ играет важную роль в парадигме «философии трагедии» Шестова.

Отношение Шестова к Достоевскому (во всяком случае в начале века) было амбивалентным. С одной стороны, герои Достоевского родственны ему своей борьбой против «всемства», бунтом и парадоксальным мышлением. Ведь и сам Шестов бунтовал, и не только в теории, но и в жизни. Нарушив традицию иудаизма, он женился на православной Анне Березовской, долгое время скрывал от родителей брак и детей, которые жили в Швейцарии. С другой стороны, он не мог простить Достоевскому то, что писатель в своих больших романах «изменил подполью», «прибегал греться у огня всемства», подчас срывался в проповедь идеализма, пророчествовал о России.

Тезисы «в защиту» Достоевского очень весомые и значительные. В заслугу писателя вменяется следующее: он «осыпал сарказмами хрустальный дворец»⁴⁸; усомнился, что «древо познания и есть древо жизни»; усомнился в обыденности, самой порочной частью которой является гуманность, «создал философию каторги».⁴⁹

С нашей точки зрения, **Шестов открыл проблематику «Записок из подполья», и после его книги уже невозможно было не замечать философско-экзистенциального значения «подполья».**⁵⁰

Уместно закончить наше исследование о парадигме и дискурсе Шестова **до эмиграции** следующими предварительными выводами:

- В первый период своего творчества Лев Шестов менее всего был озабочен тем, чтобы дать адекватную интерпретацию мировоззрения Достоевского. Он использовал «Записки из подполья», «Записки из мертвого дома», «Преступление и наказание» с целью создания своей собственной парадигмы **«философия трагедии»**
- Обескураживающее сходство тем, идей, мотивов у Достоевского и Ницше в значительной степени объясняется **чуткостью** русского писателя к тем тенденциям развития европейской мысли, в русле которого сформировалась и философия Ницше. Многие страницы Достоевского читаются как **«полемика с Ницше до Ницше»**. Ницше в предельно заостренной форме выразил идею «сверхчеловека» в истории европейской мысли. Эта же идея стала объектом художественного анализа Достоевского, творчески воплотившего его в **образах** идееносных героев. И только такой подход позволяет, с нашей точки зрения, объяснить тот парадоксальный факт, который впервые отметил Шестов, а именно: **«Достоевский до Ницше открыл идею сверхчеловека»**.
- Мы намерены подчеркнуть, что ранний Шестов внес значительный вклад в экзистенциальное прочтение Достоевского. «Имеют ли надежды люди, оставленные наукой и моралью?» - **эта постановка вопроса является общей и для Достоевского, и для Ницше**. Ответ Шестова на данный вопрос предполагает выяснение мировоззренческой позиции Достоевского в отношении таких **категорий этики**, как: смысл жизни, идеалы гуманизма, сострадание, мораль как регулятор поведения и т.д.
- В первый период творчества Шестов считал, что Достоевский и Ницше одинаково отвечают на этот вопрос. В эмиграции, и это отчетливо заметно в его творчестве в 1930-е годы, позиция Шестова изменилась. Для нас важно уяснить ниже, в чем изменилась, как и почему.

Почти через 20 лет, уже в парижской эмиграции, Шестов возвращается к творчеству Достоевского. Некоторые старые тезисы «против Достоевского»

будут отброшены. В новых мизансценах возникнут новые «понятийные образы» и «образные понятия». **Философемы Достоевского подвергнутся оригинальной дешифровке и перекодированию.** Это положение будет в фокусе нашего дальнейшего анализа.

3. «На весах Иова»: изменения в парадигме и дискурсе в первые годы эмиграции

§ 4

Перед Первой Мировой войной Шестов с семьей жил в Швейцарии и углубленно занимался философией и богословием. В этот период (1911– 1914) он открывает для себя Плотина и Лютера, изучает средневековых мистиков, историю догматической церкви, лютеранство, и, конечно, Писание.⁵¹ Он убеждается, что рационализированное богословие целенаправленно подменяет загадочное божественное слово общепринятыми словами разума. Исходный пункт его **теоцентризма** – формула Тертуллиана, которую в кратком переводе можно изложить как «верую, ибо нелепо».⁵² Эту формулу Шестов не раз цитирует полностью на латыни. Отметим, что цитаты на греческом и латыни в произведениях Шестова служат ему аргументом в споре с оппонентами. Его не раз упрекали, что он сочинил своих собственных Платона, Аристотеля, Гегеля, Спинозу, Ницше, Достоевского. Шестов с присущим ему остроумием отвечал, что не такой уж он гений, чтобы сочинить такое множество мыслителей.⁵³ На самом деле у Шестова не было доктринальности, присущей западноевропейской университетской науке, и он не боялся «нарушить правила игры», когда создавал свои философские эссе-драмы.^{53а}

Драма о Лютере под названием «Sola fide» («Только верою»), над которой Шестов работал много лет, так и не была опубликована при жизни философа. Вообще, после выхода шеститомного издания сочинений в 1911 году в издательстве «Шиповник», Шестов больше ничего не публиковал в России. Его бурная философско-публицистическая деятельность возобновилась уже в эмиграции. Критики отметили уже в первые годы эмиграции определенную эволюцию в его взглядах. Апофеоз беспочвенности сменился мучительной тревогой «Sub specie mortis» (под знаком смерти).⁵⁴ Его

философствование экзистенциального типа приобретает важный оттенок – это **Библейский экзистенциализм**. В Библии он нашел источник не только религиозной, но и философской истины, он нашел Бога, «**связываемого с абсурдом; Бога, для которого нет ничего невозможного**».⁵⁵

Путь Шестова в эмиграцию отличается от пути, пройденного большинством его коллег и друзей, высланных в 1922 году.⁵⁶ В связи с дороговизной и неустроенностью жизни в Москве семья Шестовых переехала в 1918 г. в Киев, где они прожили до октября 1919 года. Шестовы были свидетелями смены власти в Киеве: немцы, гетман Скоропадский, Петлюра, большевики, белогвардейцы. Страшные еврейские погромы, организованные белогвардейцами, вынудили семью начать хлопоты по отъезду за границу. С риском для жизни им удалось в октябре 1919 г. выехать из Ялты в Константинополь, потом Геную. В 1920 году Шестовы переехали в Париж, где философ с семьей жил до самой смерти.⁵⁷

Как свидетельствуют мемуаристы и историки этой эпохи, культурная жизнь русской диаспоры в 1920 году⁵⁸ только начинала институализироваться. В этой связи особенно интересно хотя бы пунктирно проследить **участие Шестова в культурно-просветительской деятельности Русского Парижа**. Этот краткий экскурс нам необходим, чтобы понять, какие изменения произошли в дискурсе Шестова.

В мае 1920 года Парижский дом ученых организовал собрание-собеседование под названием «De profundis» («Из глубины»), посвященное историческим судьбам интеллигенции в России. Среди диспутантов были и те, которые участвовали в создании трилогии о русской интеллигенции: «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909), «Из глубины» (1918).⁵⁹ Шестов выступил с докладами «Тысяча и одна ночь» и «О корнях вещей». Доклады ставили в заостренной форме вопрос об соотношении разума и веры.

Шестов был известен как писатель социально не ангажированный. Тем не менее, в марте 1920 года Шестов написал статью «Что такое русский большевизм». Это единственная работа Шестова, касающаяся идеологии и политики, но до читателя она не дошла. Издатель Лунберг уничтожил почти

все экземпляры, и сама история уничтожения брошюры – интересный факт, проливающий свет на духовные и политические аспекты жизни в большевистской России.⁶⁰

Еще одним штрихом к идейному портрету Шестова может служить его письмо к шуринам Герману Ловцкому в связи с основанием литературного журнала «Окно». Философ просит Ловцкого поддержать в своей рецензии идею нового журнала. «Вся литература (даже сочувствующая большевикам) перекинулась за границу, и здесь живет, а в России пропадает», – так выразил Шестов свое мнение о значении культурной деятельности Русского Зарубежья.⁶¹

В мае 1920 года был основан общественно-политический и литературный журнал «Современные записки» (1920 – 1940), в котором постоянно сотрудничал Шестов, а также Марк Алданов, Борис Зайцев, Петр Бицили, Вячеслав Иванов, Владимир Вейдле, Георгий Адамович, Георгий Федотов и другие культурные деятели. Рецензии на новые работы Шестова появляются в газете «Последние новости», основанной в 1920 году.

Задачи нашего исследования требуют обозначить также круг европейских интеллектуалов, с которыми общался и переписывался Шестов. Среди них: **Андре Жид, Мартин Бубер, Эдмонд Гуссерль, Леви-Брюль, Анри Бергсон, Томас Манн, Макс Шеллер, Карл Ясперс, Мартин Хайдеггер.** Шестов печатался в крупных философских и литературных журналах. Переводчиком его статей был его друг и единомышленник Борис Шлецер. В процессе публицистической и лекторской деятельности, а также живого общения и переписки, идеи религиозно-окрашенного, иррационального экзистенциализма Шестова проникали в интеллектуальную жизнь Франции. Ниже мы вернемся к этой теме, касаясь интерпретаций Достоевского и откликов французских интеллектуалов на эссе Шестова.

§ 5

В первый период жизни в эмиграции Шестов пишет эссе «Откровения смерти» (о последних произведениях Толстого) и публикует его в

«Современных записках». Позже эссе вышло по-французски в переводе Шлецера: «Les Révélations de la mort» (1923). И по содержанию, и по тональности эссе резко **отличается от сценического образа Толстого, созданного двадцать лет назад**. В письме Шестова дочери Татьяне философ просто и искренне (без пафоса, рассчитанного на публику) размышляет над вопросами смысла жизни и смерти в целом, и в произведениях Толстого, в частности. Приведем только небольшой отрывок из этого письма, а именно тезис, важный для понимания его «философии трагедии»:

Смерть – величайшая тайна, но и жизнь не меньшая загадка, смерть не есть отрицание жизни; надо уметь брать жизнь целиком, со всеми противоречиями <...> у Толстого, как и у Платона и Плотина, мысль о смерти всегда сопровождалась особенным чувством, чем-то вроде сознания, что впереди ужасы, но за спиною вырастают крылья.⁶²

Позиция Шестова, как она представляется в письме, в некоторой степени близка позиции Достоевского, сконцентрированной в философии «живая жизнь». Мы дали свою интерпретацию «живой жизни» во Введении с. 9 – 10; в главе II, раздел 8; в главе III, раздел 2; в Глоссарии. Комментируя отрывок из письма Шестова дочери Тане, мы хотели бы подчеркнуть, в чем именно состоит близость позиции Достоевского и Шестова. Достоевский мучился тайной близости жизни и смерти. Шестов первый выделил эту проблематику у Достоевского в рассказе «Сон смешного человека». Оба, и Достоевский и Шестов, толковали пограничные ситуации между жизнью и смертью в экзистенциальном ключе.

В 1922 году Шестов был назначен преподавателем на русском факультете, который также принято называть русской секцией Сорбонны (Section russe, Institut d'Études Slaves). По архивам, сохранившемся в Институте славянских исследований, можно восстановить темы курсов Шестова с 1922 по 1937. Вот некоторые из них: «Русская философия XIX столетия», «Современная русская философия», «Философские идеи Достоевского и Паскаля», «Достоевский и Кьеркегор».^{62a} Атмосфера лекций этих первых лет культурной деятельности русской эмиграции хорошо передана в воспоминаниях «В русской Сорбонне» одного из слушателей:

Тысяча девятьсот двадцать третий год. Со свидетельством, соответствующим званию бакалавра, включаюсь в группу русской секции филологического

факультета Сорбонны. Возглавлял ее и профессорствовал в ней Emile Hofman, русофил и эрудит... По классам и амфитеатрам Сорбонны шли чтения, доклады и лекции вольно и невольно покинувших советскую Россию писателей и поэтов, религиозных мыслителей и философов, искусствоведов и литературных критиков. Историю церкви читал златоречивый Карташев; с никогда не покидавшей его загадочно-застенчивой улыбкой, расщеплял на атомы поэтику Пушкина – Гофман; пленяли: красноречием – изящный Вышеславцев, - блеском своих не всегда беспристрастных критических суждений – Левинсон; во всепоглощающем превосходстве философии – убеждал овеянный печалью обреченности ветхозаветного пророка Лев Шестов; излюбленную им тему религиозной направленности русского мышления развивал, подергиваясь и заикаясь, мучимый тиком Бердяев... В сердце веками узаконенной вотчины интеллектуальной элиты Франции дышали мы воздухом России, воздухом ее серебряного века.⁶³

Это воспоминание слушателя Сорбонны представляется интересным и значительным в плане исследования культурной жизни философской эмиграции, которая задавала тон интеллектуальным движениям Русского Зарубежья.

§ 6

В 1921 году мировая общественность отмечала 100-летие со дня рождения Достоевского. В связи с юбилеем писателя Шестова постоянно приглашают читать лекции, посвященные творчеству Достоевского, и не только в Париже, но и в Берлине. Журнал «Nouvelle Revue Francaise» готовил номер, целиком посвященный Достоевскому. Шестову предложили опубликовать там свою статью «Преодоление самоочевидностей», которую он писал в это время для «Современных записок» (на рукописи стоит дата Clamart июль – сентябрь 1921 года). Статья вышла в 1922 г. в сильно урезанном виде под названием «Dostoievsky et la lutte contre les évidences». Примечательно, что в этом же номере была помещена статья Андре Жида (André Gide), который готовил книгу о Достоевском.⁶⁴ Обе статьи вызвали широкий отклик, рецензенты сравнивали подходы Шестова и французского писателя. Вскоре была переведена на французский книга «Достоевский и Нитше», что упрочило известность Шестова как оригинального интерпретатора Достоевского.

«Преодоление самоочевидностей» начинается глубоко запоминающимся образом об ангеле смерти, взятом из книги Талмуд.

Может быть, помнят, что в одной мудрой книге сказано: кто хочет знать, что было и что будет, что под землей, и что над небом, тому бы лучше на свет не рождаться. Но я отвечу, что в этой же книге рассказано, что ангел смерти, слетающий к человеку, чтобы разлучить его душу с телом, весь сплошь покрыт глазами. <...> И вот я думаю, что эти глаза у него не для себя. Бывает так, что ангел смерти, явившись за душой, убеждается, что он пришел слишком рано, что не наступил еще человеку срок покинуть землю. Он не трогает его души и даже не показывается ей, но, прежде чем удалиться, незаметно оставляет человеку еще два глаза из бесчисленных собственных глаз. И тогда человек внезапно начинает видеть сверх того, что видят все и что от сам видит своими старыми глазами, что-то совсем новое. <...> Одним из таких людей, обладавших двойным зрением, и был, без сомнения, Достоевский.⁶⁵

Образ Достоевского, наделенного **вторым зрением**, поражает метафоричностью. Еще больше поражает новый подход Шестова. Ниже мы постараемся показать, какие изменения произошли в парадигме и дискурсе Шестова.

Итак, «ангел смерти» наградил Достоевского **вторым зрением** не тогда, когда он стоял на эшафоте в ожидании смерти, не на каторге, а позже, в его послесибирский период жизни, когда, казалось бы, сбылись его мечты о свободе и писательском труде. Согласно Шестову, когда у Достоевского появились «вторые глаза», он увидел подполье, но не как конуру, в которой живет его герой, а как «всемство». Пределы коллективного опыта показались ему тюремной оградой. В «Записках из подполья» ему открылась новая, неслыханная истина: «вечных принципов нет».⁶⁶ И это, считает Шестов, было «**философским**» откровением, посетившим Достоевского.⁶⁷

Сделаем важную, на наш взгляд, оговорку относительно «философского откровения». «Философское откровение», посетившее Достоевского, было открытием **возможного** мировоззрения, идеи которого уже «летали в воздухе». Ведь именно так надо понимать раздумья Раскольникова, который слышит в кабаке: «Слушай дальше. С другой стороны, молодые свежие силы, проповедующие без поддержки, и это тысячами, и это всюду. <...> Одна смерть и сто жизней взамен – да ведь тут арифметика» (6, 54). В статье «О преступлении», принадлежащей как бы перу Раскольникова, Достоевский выразил возможное мировоззрение, которое примерно через два – три десятка лет и укрепилось как **ницшеанство**.⁶⁸ Но вернемся к ценным наблюдениям Шестова.

Шестов прозорливо отметил, что «Записки из подполья» - глубоко философское произведение, что в нем автор разглядел «вековечную проблему философии», но в «Записках» «нет школьной терминологии», нет «академического штампа», и поэтому их не называют по имени ни в одном философском учебнике.⁶⁹

Шестов цитирует «Записки», доказывая вслед за Достоевским, что человек редко руководствуется законами рассудка и подчас совершает поступки против своей выгоды:

У меня, например есть приятель. <...> Приготовляясь к делу, этот господин тотчас же изложит вам, вкратце и ясно, как именно надо ему поступить по законам рассудка и истины. Мало того: с волнением и страстью будет говорить вам о настоящих, нормальных человеческих интересах; с насмешкой укорит близоруких глупцов, не понимающих ни своих выгод, ни настоящего значения добродетели, и – ровно через четверть часа без всякого внезапного постороннего повода, а именно по чему-то внутреннему, что сильнее всех его интересов, – выкинет совершенно другое колесо, то есть явно пойдет против всего, об чем сам говорил. (5, 111)

Шестов дает бой Канту на поле Достоевского. При этом Кант для него нарицательное имя, это – «всемство». По Канту, «в начале был закон»; Кант не включает в наше знание то внутреннее, о котором писал Достоевский. «Мораль – продолжает Шестов, - держится законом: «все должны поступать так, чтоб в поступках их проявлялась безусловная готовность подчиниться правилу»⁷⁰. Отметим, что против этого восстает невежественный Митя Карамазов. В его уста Достоевский вкладывает свои философские утверждения о противоположных идеалах, уживающихся в сердце человеческом. Речь об этом пойдет ниже в главе II, раздел 5 и главе III, раздел 2.

С нашей точки зрения, в эссе «Преодоление самоочевидностей» Шестов обращается к Достоевскому как единомышленнику в борьбе против «всемства». Многие страницы статьи читаются как «тезисы в защиту Достоевского-философа»:

Диалектика Достоевского, как в «Записках из подполья», так и в других произведениях, может быть свободно поставлена наряду с диалектикой какого угодно из признанных европейских философов, а по смелости мысли – я этого не боюсь сказать – едва ли многие из избранных человечества сравнятся с ним.⁷¹

Заслугой Достоевского Шестов считает его упорную попытку усомниться в том, что наш разум вправе судить о возможном и невозможном, но кто же имеет право судить об этом? Теория познания, считает Шестов, такого вопроса не ставит, а Достоевский – ставит. С нашей точки зрения, **человек из подполья действительно выражает философские взгляды писателя**, когда восклицает: «Дважды два-четыре – есть уже не жизнь, а начало смерти» (5, 118 - 119).

В философии «**дважды два четыре – есть уже не жизнь, а смерть**» - сосредоточены аргументы Достоевского против претензий естественных наук с математической точностью разрешить проблему человека, точнее, проблему трагического существования человека, научными методами.

В своих поступках человек далеко не всегда руководствуется выгодой, которую можно измерить методами физиологии, политэкономии, статистики. По Достоевскому, измерить человеческие ситуации в процентах (6, 43), как это делали позитивистки настроенные философы всех мастей, это значит лишить человека свободы воли (часто иррациональной), а это, в свою очередь, значит превратить человека в «**органный штифтик**». Контекст эссе Шестова демонстрирует оригинальную интерпретацию таких философем, как: «**дважды два четыре – это смерть**» (5, 118 – 119), «**каменная стена**» (5, 103, 105, 106), «**всемство**» (5, 178), «**органный штифтик**» (5, 112, 114, 117), «**фортепьянная клавиша**» (5, 117). Интерпретацию Шестова можно в определенной степени назвать аутентичной контексту Достоевского. Но, все-таки, необходимы некоторые оговорки.

Эссе называется «**Преодоление самоочевидностей**». Название глубоко продумано автором и выражает важнейший элемент парадигмы Шестова, которую мы эксплицировали в начале главы. Мы хотим подчеркнуть, что «преодоление самоочевидностей» - это, с одной стороны, вариации по поводу отмеченных выше философем Достоевского, с другой – элемент «философии трагедии» Шестова. «Преодоление самоочевидностей» - это комплекс идей Шестова, его аргументов в борьбе с рационализмом и позитивизмом (т.е. с самоочевидностями), при этом с позиций очень близких Достоевскому.

Тема «критика позитивизма и утилитаризма» в творчестве Достоевского была серьезно исследована достоевоведами в 1960-х – 1980-х годах.⁷² Однако мы считаем целесообразным процитировать сегменты текстов из двух романов – «Преступление и наказание» и «Братья Карамазовы», – контекстуально выявляющие антипозитивизм Достоевского.

В «Преступлении и наказании» синонимами позитивистской концепции являются понятия «арифметика» и «математика». Раскольников слышит разговор в трактире: «... убить старуху и взять ее деньги: одна смерть и сто жизней взамен – да ведь тут арифметика» (6, 55). У Раскольникова мелькает мысль, что ведь это самые обыкновенные и не раз уже слышанные им в других формах разговоры и идеи. Ссылки на «математику» многократно звучат во время судебного заседания в романе «Братья Карамазовы» (глава «Судебная ошибка»). Последним «математическим» доказательством, которое погубило Митю, было его письмо из трактира «Столичный город». Иван объясняет Алеше, что у Катерины Ивановны есть документ, «математически доказывающий, что он (Митя – Т.Б.) убил Федора Павловича» (15, 118). Суд признал «математичность» этого документа: «не будь этого письма, может быть, и не погиб бы Митя, или по крайней мере не погиб бы так ужасно» (15, 118).

Позитивистский подход к человеку, который Достоевский зафиксировал в философемах, **«органный штифтик»** и **«фортепьянная клавиша»**, вызывал энергичные протесты писателя. Достоевский опровергал эти взгляды, создавая комичные, бурлескные ситуации. Так, например, в романе «Братья Карамазовы» Достоевский вводит в художественную ткань произведения научный факт об открытии физиологии мозговых процессов. Митя объясняет Алеше, что человеческие чувства вызываются «хвостиками» нервов в мозгу:

<...> То есть я посмотрю на что-нибудь глазами, они задрожат, хвостики-то, а как задрожат, так и появляется образ... вот почему я созерцаю, а потом мыслю, потому что хвостики, а вовсе не потому, что у меня душа и что я там какой-то образ и подобие, все это глупости. <...> Ух, Бернары! Много их расплодилось! (5, 28)

Имя Клода Бернара (1813 – 1878) выступает в устах Мити Карамазова как имя нарицательное. Пересказ открытия физиолога-позитивиста Клода Бернара корявым языком Мити со слов Ракитина вызывает комический

эффект, обнаруживая несостоятельность претензий на объяснение духовной жизни человека с помощью открытий химии и физиологии.

Шестов, как мы помним, боролся не только с рационализмом и позитивизмом, но и с идеализмом. При этом «идеализм» он понимал не только как направление философии, противоположное материализму, но и как идеалы. Идеал, как нормативный образец деятельности человека, он подвергал критике в ницшеанском ключе. Поясним, что религиозные, нравственные, общественные, эстетические идеалы Ницше подверг беспощадной критике в произведениях «По ту сторону добра и зла. Прологомены к философии будущего» (1886) и «К генеалогии морали» (1887).⁷³

Шестов шел по стопам Ницше, повторяя, что идеалы не могут помочь человеку победить его несчастья и болезни. В контексте данного эссе вариации Шестова «власть идей» и «преодоление самоочевидностей» включают в свое содержание и критику идеалов. По Ницше, человеку необходимо отбросить идеалы и стать «сверхчеловеком», по Достоевскому, - **без идеалов невозможна «живая жизнь»**. Таковы оговорки, которые мы считаем важными для дальнейшего анализа.

4. Подпольный человек как обличитель «всемства»: расширение семантики философемы «подполья»

§ 7

Эпиграфом для эссе «Преодоление самоочевидностей» (1921 - 1922) Шестов выбрал слова греческого трагика Еврипида: «Кто знает, может жизнь есть смерть, а смерть есть жизнь».⁷⁴ Шестов разъясняет, что обычно люди умеют отличить жизнь от смерти. «Неуменье» приходит только к тем, у кого открылось «второе зрение». Когда оно открылось у Достоевского, он стал замечать, что свободная жизнь «все больше походит на каторжную», что «идеалы сковывают как арестантские кандалы». ***Достоевский открыл подполье, которое ранее, задолго до него, Платон описал в***

*великолепной притче об обитателях пещеры*⁷⁵ (курсив – Т.Б.). По мысли Шестова, никто не догадывался, что пещера и есть подполье. Разница состоит в том, что идеализм Платона покори́л людей, а от Подпольного человека все отшатнулись. Сам Достоевский, по словам Шестова, бежал от подполья в **одиночество**⁷⁶ и провозгласил крайний индивидуализм. «Не чувствуя за собой никакого поддерживающего авторитета или предания, - утверждает Шестов, - он провозгласил: «Я один, а они все».⁷⁷

Тезис «Я-то один, а они-то все» (5, 125) провозглашает Подпольный человек, а не Достоевский. Писатель никогда в своей жизни не спасался от «всемства» бегством в одиночество и солипсизм. Вернувшись в столицу после каторги и ссылки, Достоевский до конца жизни вел в публицистике борьбу против «всемства». Изучив данные биографии писателя, включая его письма и воспоминания друзей, мы беремся утверждать, что крайний индивидуализм и одиночество Подпольного человека не были присущи писателю.

Выскажем задачи нашего исследования в данном разделе главы:

1. во-первых, раскрыть семантический диапазон философе́мы «**подполья**» в контексте повести Достоевского и его автокомментариев;
2. во-вторых, исследовать некоторые культурно-семантические аспекты «подполья» в эссе Шестова, отличающиеся от замысла Достоевского и располагающие к интерпретации в постмодернистском ключе.

Шестов по-прежнему уверяет читателя, что Достоевский рассказывает только о себе, что циничное заявление «пусть свет провалится, а чтоб мне всегда чай пить»⁷⁸ и есть *profession de foi* самого Достоевского. Необходимо отметить, что не без усилий Шестова Достоевский действительно был воспринят во Франции как глашатай крайнего индивидуализма и как предтеча Ницше. Об этом свидетельствуют французские рецензии на «Преодоление очевидностей».⁷⁹

Мы намереваемся привлечь для анализа вторую часть повести «Записки из подполья», которая называется «По поводу мокрого снега». **Используя контекстуальный анализ «По поводу мокрого снега», а также привлекая внетекстуальные источники, мы постараемся доказать, что Подпольный человек далеко не всегда выражает мысли автора, что он не только**

обличитель, но и сам обличаемый. Мы также попытаемся выделить проблематику экзистенциального психоанализа «Записок», которая выпала из поля зрения Шестова.

Человек из подполья выражает только некоторые убеждения автора. Пафос Достоевского на стороне парадоксалиста до тех пор, пока защищается значение индивидуального сознания от позитивистско-рационалистических теорий, нивелирующих личность. Философия «всемство» - это конформизм, отсутствие самостоятельного мировоззрения. По Достоевскому, «всемство» - это умонастроение, сложившееся под влиянием просветительского наследия, модификаций утопического социализма и позитивизма в широком значении этого слова. В 1860-е годы стали популяризироваться варианты теории социал-дарвинизма, в которых доказывалась неразумность помощи слабым и неизлечимо больным.⁸⁰ Все указанные выше теории были враждебны Достоевскому.

Как идейный руководитель почвенических журналов «Время» и «Эпоха» Достоевский вступил в полемику с «Русским Словом», «Современником» и журналом «Русский вестник» одновременно.⁸¹ В «Записках из подполья» Достоевский противопоставил себя практически всем литературным и идейным направлениям своего времени. В первую очередь это относится к исходным принципам изображения человека. У Достоевского вызывало неприязнь упрощенное изображение человека в романе Чернышевского «Что делать?», в романах Лескова, Тургенева, Писемского, в губернских очерках Салтыкова-Щедрина, в поэзии Некрасова.⁸² Подпольный человек бунтует против низведения человека до «органического штифта», когда «за свои поступки человек отвечать не будет» (5, 112).

Иронический контекст, в котором встречаются философии «органический штифт» (5, 112, 114), «фортепьянная клавиша» (5, 117), не оставляет сомнений в отношении самого Достоевского к упрощенному толкованию человеческой природы. Центральная идея философско-антропологических взглядов Достоевского – это идея безграничной сложности человека, которую нельзя предсказать и определить в терминах точных наук.

Приведем цитату, в которой выражен бунт против утилитаризма, разумного эгоизма и социал-дарвинизма:

Какая каменная стена? Ну, разумеется, законы природы, выводы естественных наук, математика. Уж как докажут тебе, например, что от обезьяны произошел, так уж и нечего морщиться, принимай, как есть. Уж как докажут тебе, что капелька твоего собственного жира тебе должна быть дороже ста тысяч тебе подобных и что в этом результате разрешаются под конец все так называемые добродетели и обязанности и прочие бредни и предрассудки, так уж принимай, нечего делать-то, потому что дважды два – математика.(5, 105)

Примечательно, что воспроизводя в своем эссе эту цитату полностью, Шестов при этом не замечает сарказма Подпольного человека относительно «капельки собственного жира», которая дороже всех остальных людей. Мы же настаиваем, что в этой образной философии (**«капелька собственного жира дороже ста тысяч себе подобных»** (5, 105)) содержится выпад самого Достоевского против социал-дарвинизма и крайнего индивидуализма. Эта философия не была актуализирована Шестовым.

В контексте «Записок из подполья» философии **«всемство»** и **«каменная стена»** как бы взаимопроникают друг в друга. Семантический объем одной философии уясняется через семантический объем другой. Экспрессивно-эмоционально окрашенная философия «каменная стена» генерирует смыслы, которые существенно отличаются от значений, зафиксированных в словаре.

По Шестову, Подпольный человек – герой-одиночка, который бунтует против «всемства», против «каменной стены». Именно бунт важен Шестову. Но нам надо уточнить, какой бунт и против чего бунт. Из контекста эссе Шестова мы выявляем, что это бунт против «власти идей», против идеалов и идеалистической философии, против «вечных истин». По мысли Шестова, Достоевский открыл, что «вечных принципов нет». В этом и заключалось его «второе зрение». **Шестов актуализирует философию «каменная стена» в русле ницшеанской переоценки всех ценностей.** Выскажем предположение, которое мы собираемся развить ниже, а именно: **шестовскую интерпретацию бунта Подпольного человека против «каменной стены» можно вписать в парадигму постмодернистских подходов.** Сам по себе это плодотворный риторический ход Шестова. Другое дело: соответствует ли такая

интерпретация контексту «Записок из подполья» Достоевского. Ниже, анализируя контекст второй части повести «Записки из подполья», мы выскажем свою оценку по этому пункту.

Еще одна философема Достоевского – «хрустальный дворец» (5, 119, 120) - актуализируется в эссе Шестова. Для решения задач нашего исследования нам важно сравнить семантический объем этой философемы в контексте повести Достоевского и в контексте эссе Шестова. Начнем с аллюзий, которые содержатся в данной философеме. Во-первых, это аллюзия на исторический символ триумфального технического прогресса, воплощенный в стеклянном павильоне всемирной выставки в Лондоне (1851). Во-вторых, это аллюзия на литературный символ рационально и справедливо устроенного коммунистического общества в романе Чернышевского «Что делать?», выраженного в образе стеклянно-алюминиевого здания.

В настоящее время существует немало исследований, посвященных сопоставительному анализу этических, эстетических и историософских воззрений Достоевского и Чернышевского, в частности, воззрений на такие проблемы, как: концепция свободы личности и морального выбора, теория «разумного эгоизма», пути и средства преобразования общества.⁸³ Между тем, Шестов был **первым**, кто поднял эту тему. Шестов дал свою интерпретацию философемы «хрустальный дворец», первым подчеркнул значимость этой идеи-образа в мировоззрении и творчестве Достоевского. Другое дело, **Шестов соотносил сознание Подпольного человека с сознанием автора. Однако, именно в данном случае такое отождествление возможно.**

Как было уже отмечено, парадоксалист-антигерой может выражать некоторые взгляды самого автора. Мы хотим подчеркнуть, что бунт парадоксалиста против «хрустального дворца» - это бунт самого Достоевского против отнятия у человека свободы воли. В контексте повести мы интерпретируем семантическую емкость философемы следующим образом: если все-таки представить себе возможность «хрустального дворца», как это описано в четвертом сне Веры Павловны в романе «Что делать?», то жизнь в этом «дворце» будет походить на «муравейник»; более того, рано или поздно

люди начнут сожалеть, что отдали свободу в обмен на сытое «счастье» и захотят разрушить «хрустальный дворец», чтобы жить по собственной воле. Достоевский предчувствовал, что «хрустальный дворец» среди апельсиновых рощ скорее всего окажется «капитальным домом с квартирами для бедных жильцов по контракту». (5, 120)

Предчувствия писателя сбылись в полной мере. Сытого «счастья», конечно, не было, но людей призывали верить в то, что «капитальный дом с квартирами для бедных жильцов» и есть «хрустальный дворец». Шестов знал, как именно сбылись предсказания писателя о «хрустальном дворце» в пост-революционной России, но социально-политический аспект философии остался за пределами его интерпретации. Как философа экзистенциального направления, его интересовал **вопрос свободы воли, доходящий до свободы-каприза**. И такая интерпретация философии «хрустальный дворец» тоже возможна и плодотворна. Шестову очень импонируют слова Подпольного человека, которые он цитирует в эссе:

Стою я... за свой каприз и чтобы он был мне гарантирован, когда понадобится. Стрдание, например, в водевилях не допускаются, я это знаю. В хрустальном дворце оно и немисливо: стрдание есть сомнение, есть отрицание, а что за хрустальный дворец, в котором можно усомниться? А между тем, я уверен, что человек от настоящего стрдания, т.е. от разрушения и хаоса никогда не откажется. (5, 119)

В этом утверждении, которое принадлежит самому Достоевскому, содержится открытие полярности человеческой натуры: константой человеческой натуры является не только стремление творить и созидать, но и стремление к разрушению, к деструктивности.⁸⁴ Человек всегда будет бунтовать против несвободы и жаждать свободы – каприза, чтобы строить свою жизнь «по своей глупой волюшке». Перед этим утверждением, как отмечает Шестов, падает вся изощренная аргументация теории познания. Сам Шестов трактует семантику философии «хрустальный дворец» шире, чем это позволяет сделать иронический субтекст первой части «Записок из подполья». В контексте эссе Шестова философии Достоевского «дважды два четыре – это смерть» (5, 106, 118, 119), «всемство» (5, 178), «каменная стена», «хрустальный дворец» взаимосвязаны. «Хрустальный дворец» - это символ победы принципов «дважды два четыре», «всемства» и «каменной стены».

Шестов расширяет идейный контекст первой части повести «Записки из подполья», объединяя эти философе́мы под названием «преодоление самоочевидностей».

По мысли Шестова, в умозрительной философии господствуют самоочевидности. У Шестова читаем: «Попал человек в рабство, подвергся обиде, потерял близких, даже отечество – это в порядке вещей <...> тут спрашивать не о чем, тут вопрос не уместен. <...> Такого закона, что человек не должен гибнуть или страдать, разум не издал».⁸⁵ Суммируем рассуждения Шестова: есть законы общества и нарушающий эти законы должен знать, что будет подвергнут суду, тюрьме, казни. Соблюдение законов нельзя ставить под сомнение, это и есть «дважды два четыре». По Шестову, Подпольный человек бунтует против того, что **разум оправдывает** трагедию человеческого существования. Достоевский, от лица которого, по Шестову, говорит Подпольный человек, не согласен с доводами разума (то есть со «всемством», с «дважды два четыре»). Правда, аргументация, как метко замечает Шестов, у него неслыханная: «язык выставит, кукиш покажет».

Содержание философе́мы «**Подпольный человек**» в интерпретации Шестова заключается, с нашей точки зрения, в следующем фрагменте:

Достоверности, сопровождающей обычные наши суждения и дающей прочность истинам все́мства, нет и не может быть у того, кого ангел смерти наделил своим загадочным даром. Нужно жить без достоверности, без уверенности. Нужно предать дух свой в чужие руки, стать как бы материалом, глиной, из которой невидимый горшечник вылепит что-то тоже совершенно неизвестное. Только это одно прочно сознает подпольный человек. Он «увидел», что ни «дела» разума, ни никакие другие «дела» не спасут его. Он пересмотрел, и с какой тщательностью, с каким сверхчеловеческим напряжением, все, что может сделать человек со своим разумом, – все хрустальные дворцы, и убедился, что это не дворцы, а курятники и муравейники, ибо все они построены на начале смерти – на «дважды два – четыре». И чем больше он это чувствует, тем сильнее рвется на простор из глубины души его то «неразумное», «неизвестное», тот первозданный хаос, который больше всего пугает обычное сознание. Поэтому-то он в своей «теории познания» отказывается от достоверности и принимает за свою последнюю цель – неизвестность, поэтому он дерзает противопоставлять самоочевидности такую аргументацию, как кукиш или высунутый язык, поэтому он воспева́ет ничем не обусловленный, не поддающийся никакому учету, вечно иррациональный каприз, поэтому он смеется над всеми человеческими «добродетелями».⁸⁶

Для задач нашей диссертации этот фрагмент архиважен для сравнения смысла философемы **«Подпольный человек»** у Достоевского и в интерпретации Шестова. **Вариация** Шестова поражает своей оригинальностью, талантливым изложением, **предвосхищающим проблематику человеческого существования в трактовке постмодернистских подходов**. Поясним, что мы имеем в виду, опираясь при этом на работу Михаила Эпштейна «Постмодернизм в России. Литература и теория».⁸⁷ В дискурсе Шестова содержатся такие постмодернистские понятия, как: «кризисное сознание», «эпистемологическая неуверенность», хотя он употребляет еще «старые» термины: «жить в неизвестности», «свобода предполагает неопределенность», «самостоятельное хотение», «свобода – каприз». Шестов «проигрывает» в своем дискурсе некоторые постмодернистские темы, постоянно дискредитируя «здравый смысл», некритическую веру в науку и прогресс и приветствуя утрату авторитетных критериев истины и добра. Но при этом Шестов никогда не призывал терять веру в живого Бога, для «которого нет ничего невозможного». В этом плане его роднит с Достоевским «ревность по Господе».

Текст Достоевского действительно может быть актуализирован и в постмодернистском плане. Многое, как мы поясним ниже, располагает к этой интерпретации. Достоевский отверг «хрустальный дворец» (он же капитальный дом, муравейник и курятник), поскольку во «дворце» **человек лишен свободы**; Достоевский отверг некритическое подчинение современным ему теориям от дарвинизма и социал-дарвинизма до социологии, статистики и прогрессистских теорий преобразования общества всех мастей. Достоевский признавал в человеке **«иррациональный хаос», способность к разрушению и саморазрушению**. Все это пронизательно отметил и откомментировал Шестов. **Но смеялся ли Достоевский «над всеми человеческими добродетелями»?** Отвечая на этот вопрос, мы предлагаем свою вариацию в контексте анализа второй части «Записок из подполья», которая называется «По поводу мокрого снега». В ней Достоевский подвергает критике Подпольного человека как эгоиста, не способного сострадать ближним, постоянно принимающего фальшивую позу из-за борьбы в нем тщеславия,

деспотизма и комплекса неполноценности, доведенного до истеричного выражения.

Во второй части повести «Записки из подполья» описаны поступки героя, проясняющие философские страницы первой части. Всего поступков три: 1) столкновение с офицером; 2) участие в проводах Зверкова; 3) эпизод с Лизой. Что хочет показать автор повести во всех этих поступках? Переживание героя по поводу непомерного комплекса неполноценности, раздавленного самолюбия, осознание фальшивости позы: то хочет благородством покорить, то переходит к открытой злобе.

Рассмотрим каждый конкретный эпизод в контексте повести, чтобы выяснить замысел Достоевского. В эпизоде столкновения с офицером Подпольный человек описывает, как побоялся вступить в драку с обидчиком, а потом два года выслеживал его на Невском проспекте, чтобы специально не уступить дорогу и столкнуться плечом в отместку за свою давнишнюю трусость.

Второй эпизод – провода Зверкова в компании бывших школьных товарищей. Опять претензии на превосходство, и в то же время растерянность, униженность. Герой не знает, то ли дружбу вымаливать, то ли пощечину дать Зверкову.

Наконец, эпизод с Лизой. Первая встреча обнаруживает игру в «прекрасное и высокое». Парадоксалист так и признается: «Игра, игра увлекла меня; впрочем не одна игра. <...> Клянусь, она и на самом деле меня интересовала <...> Да и плутовство ведь так легко уживается с чувством». (5, 162, 156)

Следует сделать оговорку о выражении «прекрасное и высокое», с особой целью поставленном в кавычки. Только на одной странице «Записок из подполья» «прекрасное и высокое» повторяется **восемь** раз (5, 109). В ранний период творчества в эссе-драме «Достоевский и Ницше» Шестов с негодованием упрекал писателя за предательство идеалов «прекрасного и высокого». Не только Шестов, но и многие другие исследователи восприняли «прекрасное и высокое», взятое в кавычки, как проявление циничной насмешки Достоевского над добродетелями гуманности, которые он исповедовал до

каторги.⁸⁸ Между тем анализ контекста этого фрагмента убеждает нас в том, что Подпольный человек иронизирует над деятелями, которые много болтают о гуманности. (Об этом рассказ Достоевского «Скверный анекдот», 5, 5 - 44). Подпольный человек восемь раз повторяет «прекрасное и высокое», размышляя о карьере болтуна-лентяя, который только ест и особенно пьет «за все прекрасное и высокое» (5, 109).

После ухода Лизы парадоксалист злится и грызет себя за свою сентиментальность, карает себя за «бесчестную лживую маску» (5, 162, 166) (Вспомним, что Ницше и Шестов часто пользуются приемом срывания масок, а Достоевский уже подготовил для них прецедент). Воображение ему рисует, как он спасает Лизу, она бросается к его ногам, он делает вид, что не понимает («...не знаю, впрочем, для чего прикидываюсь: так, для красоты, вероятно...»), говорит ей речи, полные благородства («...зарапортовался в какой-нибудь такой европейской, жорж-зандовской неизъяснимо благородной тонкости...») (5, 167). Потом он мстит Лизе пренебрежением. Пафос его тирады во время прихода Лизы состоит в том, чтобы затоптать предполагаемое ее «презрение» к себе, не допустить ее внутреннего перевеса над своей личностью. Парадоксалисту понятны только отношения господства и подчинения; или унижать или быть униженным самому. Он признается, что если побежит вслед за Лизой, то завтра будет мучить, тиранствовать.

Известен приоритет Достоевского в описании комплекса неполноценности. Приоритет был отмечен и автором индивидуальной психологии Альфредом Адлером (1870 – 1937), который признал вдохновляющее влияние Достоевского на свою психоаналитическую систему.⁸⁹ Любопытно указать, что Шестов был знаком с психоанализом из первых рук. Учениками З. Фрейда были его сестра Фаня Ловцкая и его друг Марк Эйтингон. Их беседы касались, конечно, учений Адлера и Юнга.^{89a} И тем не менее, комплекс неполноценности Подпольного человека, со свойственной ему динамикой стремления утверждения своего господства, остался вне поля зрения Шестова. Иными словами, контекст эссе Шестова никак не актуализирует открытие Достоевского, что, в свою очередь, как мы

продемонстрируем ниже, сказывается на расшифровке философом «Подпольный человек» и «подполье».

Все эпизоды второй части повести «Записки из подполья», собственно говоря, призваны обозначить многосторонность человеческой натуры, точнее, многосторонность человека, постоянно занимающегося самоанализом, или, как Достоевский его называет: **«усиленно сознающая мышь»** (5, 104). Достоевский то и дело указывает на постоянную смену душевных состояний (унижения и стремления господствовать):

Меня унизили – так и я хотел унижить, - [объясняет он свое поведение Лизе в публичном доме], - меня в тряпку растерли, так и я власть захотел показать... Вот что было, а ты уж думала, что я тебя спасти нарочно тогда приезжал, да? Ты это думала? (5, 173)

Подпольный герой, по его собственным словам, развит и не без основания считает себя умнее других. Он хочет дружить, любить, но так, чтобы все восхищались им, а он бы господствовал. В результате он **тешит комплекс превосходства в одиночестве, в «подполье»**. Если бы Шестов актуализировал комплекс неполноценности в философе «Подпольный человек», он бы не мог далее настаивать, что «подполье» - это «арестантские кандалы вечных истин, идеалы высокого и прекрасного». **«Подполье», как мы понимаем, это состояние одиночества человека, неспособность преодолеть индивидуализм, свое отчуждение от других, неспособность к диалогу.**

С редким мазохистским наслаждением (впервые так описанным в литературе Нового времени) человек из подполья признается Лизе:

«Я мерзавец, потому что я самый гадкий, самый смешной, самый мелочный, самый глупый, самый завистливый из всех на земле червяков...». (5, 174)

В циничной тираде гадости названы гадостями и нет никакой переоценки «ценностей», даже намек на оправдание гадостей. Но есть признание, что **он несчастный, что хотел бы другой жизни, что стыдится себя**. Когда Лиза в порыве жалости («она поняла... что я сам несчастлив») протянула к нему руки, парадоксалист не выдержал и зарыдал в истерике: «Мне не дают... Я не могу быть... добрым!» (5, 175).

Достоевский впоследствии (в 1875 г.) объяснил значение образа Подпольного человека в своем творчестве:

«Я горжусь, что впервые вывел образ настоящего человека русского большинства и впервые разоблачил его уродливую, трагическую сторону <...> *Только я вывел трагизм подполья, состоящий в страдании, в самоказни, в сознании лучшего и невозможности достичь его и, главное, в ярком убеждении этих несчастных, что и все таковы, а стало быть, не стоит и исправляться!* (5, 378) (курсив – Т. Б.)

...

К автокомментариям мы хотели бы добавить свои размышления о философиях «подполье» и «Подпольный человек». Достоевский первым описал «разорванное сознание» человека как явление нормальной (т.е. не патологической) психической жизни. Именно в интерпретации Достоевского гегелевский термин «разорванное сознание» был усвоен в философии экзистенциализма и продуцировал **новые вариации**. Такие вариации мы находим, например, у Бенджамина Фондана - в его книге «Несчастное сознание» (*La Conscience malheureuse*, 1936).⁹⁰ Открытия Достоевского были на рубеже веков усвоены некоторыми русскими психиатрами, которые подтверждали, что грань между нормальными и патологическими явлениями становилась все менее определенной, и сфера нормального вбирала в себя аспекты, ранее считавшиеся патологическими.^{90a}

Помимо указанной выше дефиниции «подполья» мы считаем необходимым добавить следующее: содержание философии «подполье» включает также трагедию одиночества и убеждение, что все подлецы, а стало быть не надо исправляться. В отличие от Шестова, автокомментарии писателя не вызывает у нас сомнения в искренности. Изучение всего корпуса произведений писателя, а также автобиографических документов убедило нас как раз в предельной искренности Достоевского. В данном эссе Шестов не обвиняет писателя в заведомой лжи, как делал это в ранних работах «Достоевский и Нитше» (1903) и «Пророческий дар» (1906), но он по-прежнему отрицает веру Достоевского в «вечные истины» и «добродетели».

Сам Достоевский, оставаясь «неисправимым идеалистом», как он себя называл в «Дневнике писателя» (22, 73), хотел бы, чтобы люди не считали «подполье» единственным убежищем, чтобы помнили о «живой жизни». В обосновании диссертации мы отметили, что «живая жизнь», по Достоевскому, это жизнь с великой идеей бессмертия и неограниченного совершенствования в исполнении Заповедей Ветхого и Нового Завета, это гармоническая жизнь, когда «ум и сердце в ладу». «Живая жизнь» предполагает «цельность духа», т.е. примат веры над хаосом чувств, умение подавить эгоизм, строить отношения с людьми в духе милосердия и сострадания.⁹¹

Подпольный человек несколько раз употребляет словосочетание «живая жизнь» в разных контекстах: «Я хотел, чтоб она (Лиза – Т.Б.) исчезла. «Спокойствия» я желал, остаться один в подполье желал. **«Живая жизнь»** (курсив – Т.Б.) с непривычки давила меня до того, что даже дышать стало трудно» (5, 176). «Да и что тут невероятного, когда я уж до того успел растлить себя нравственно, до того от «живой жизни» отвык, что давеча вздумал попрекать и стыдить ее тем, что она пришла ко мне «жалкие слова» слушать» (5, 176). Наконец, подпольный человек прямо говорит, что хотел бы другой жизни, но не знает, где ее искать. «Вру, потому что сам знаю как дважды два, что **вовсе не подполье лучше, а что-то другое, которого я жажду, но которого никак не найду**» (5, 121) (курсив – Т.Б.).

Шестов, фактически, игнорирует главную философию Достоевского – «живая жизнь». Он как-то не замечает этого понятия-символа, хотя парадоксалист несколько раз повторяет его.⁹² Если пренебречь этой философией, то интерпретация «Подпольного человека» и «подполья» будет иной. И как тогда интерпретировать контекст последней фразы вышеприведенного фрагмента? Итак, Шестов не замечает жажды другой, лучшей, чем «подполье», жизни. **Зато он расширяет контекст подполья, используя код Библейского экзистенциализма.** Приведем этот контекст:

То, что происходит в душе подпольного человека, менее всего похоже на «мышление» и даже на «понимание». Он не «думает», он отчаянно мечется, стучится куда попало, бьется обо все встречающиеся на его пути стены. Его постоянно взрывает, возносит Бог знает как высоко и потом швыряет в Бог знает какие пропасти и глубины. Он уже не направляет себя, им владеет сила бесконечно более могучая, чем он сам.⁹³

Бенджамин Фондан записал воспоминание беседы Шестова с Габриэлем Марселем, которая проясняет интерпретацию Подпольного человека. Г. Марсель упрекал Шестова, что тот стучался туда, где вовсе не было двери. На это Шестов с присущей ему серьезной иронией ответил:

Я только и делаю, что говорю, что двери действительно нет, но тем не менее надо стучать в эту дверь, которой не существует. «Стучите и отворится», - говорит Евангелие. Но оно не говорит: стучите там-то и там-то <...> Но вот с нас требуют, чтобы мы стучали, а мы даже не знаем куда: вот что мы должны понять. Если бы я избрал борьбу с кем-нибудь или чем-нибудь, Марсель был бы прав. Но я выбрал борьбу против очевидностей, т.е. против всемогущества невозможностей.⁹⁴

Как было отмечено выше, в философском мировоззрении Шестова произошло смещение акцентов в сторону Библейского экзистенциализма и стержневой философией стала максима «для Бога нет ничего невозможного». Предположим, что Шестов «помещает» Подпольного человека в контекст Библейского экзистенциализма. Тогда остается хотя бы призрачная надежда, что парадоксалист может разбить голову, но при этом преодолеть «каменную стену». Бог может отозваться на его стук и освободить его от трагедии «подполья».

По Шестову, «подполье» – это «всемство», и бунт против «всемства» необходим человеку. В бунте против «подполья» и в «откровениях смерти» человек приобретает трагическое самопознание, начинает (хотя часто и не начинает) **взывать к Богу**. Последний тезис совпадает с замыслом Достоевского, как мы старались показать. Но в его замысел входил и идеал «живой жизни». Так мы, лично, поняли его письмо брату Михаилу.

Приведем письмо Достоевского брату Михаилу, в котором писатель разъясняет, хотя бы частично, замысел «Записок из подполья». В письме 1864 года от 26 марта (после публикации I части «Записок из подполья») Достоевский жалуется брату, что:

Уж было бы лучше совсем не печатать предпоследней главы (самой главной, где самая-то мысль высказывается), чем печатать так, как оно есть, то есть с надерганными фразами и противоречия самой себе. Но что делать! Свины цензора, там, где я глумился над всем и иногда богохульствовал **для виду** (курсив Ф. Д.) – то пропущено, а где из всего этого я вывел потребность веры и Христа – то запрещено. (5, 375)

Причина «подполья», по мнению автора «Записок», в неразличении добра и зла, в циничном убеждении «Нет ничего святого», в эгоцентризме и в одиночестве.

Достоевский не смеялся над добродетелями. «Подполье» для него не было желаемым состоянием человека. Все идееносные герои, «Подпольные личности» тоскуют по «живой жизни». «Подполье» – не «всемство», не конформизм и не «власть идей». По Достоевскому, **«подполье» - экзистенциальная ситуация одиночества, отчуждения, самоизоляции и эгоцентризма.** Актуализация «подполья» и «Подпольного человека» в интерпретациях Шестова производит, как мы отметили, смещение акцентов. В русле экзистенциализма возникают дополнительные смыслы философем Достоевского. Новые семантические значения «подполья», которые генерировал в своей интерпретации Шестов, были «подхвачены» такими философами, как Жан-Поль Сартр, Альбер Камю и др.⁹⁵

...

Подведем некоторые предварительные итоги об изменениях в парадигме и дискурсе Шестова. Задача данной главы состоит прежде всего в том, чтобы оценить шестовские интерпретации мировоззрения Достоевского. Тем не менее, мы считаем необходимым суммарно обозначить особенности дискурса Шестова в эссе «Преодоление самоочевидностей».⁹⁶ Это следует сделать для показа изменения в векторе шестовских интерпретаций в хронологическом контексте. В дискурсе драм Шестов выступает как главный герой, который в лицах рассказывает и показывает зрителям (читателям) личную драму Достоевского. Шестов знает о Достоевском всё: и событийную сторону жизни и внутренние переживания. Шестов постоянно ставит вопросы, на которые сам же и отвечает от лица Достоевского. Время от времени привлекаются в качестве статистов и другие участники драматического монолога: Еврипид, Платон, Плотин, Спиноза, Кант, Гегель. Все они служат одной цели, а именно: доказать, что «неученый писатель» (это точные слова Шестова), который не слышал имя Плотина и не читал Гегеля, сам пришел к

выводам, побивающим классиков немецкой философии. «Но как свергнуть его (разум – Т.Б.), этого самоуверенного тирана, какие методы борьбы придумать? – задает вопрос Шестов от лица Достоевского. Далее следует ответ Шестова, который он вкладывает в уста «Достоевского»:

Почему вы так твердо, так торжественно убеждены, что только одно нормальное и положительное – одним словом, только одно благодеяние нужно? Не ошибается ли разум в выборе?⁹⁷

Мы уже отмечали, что образ ангела смерти, сплошь покрытого глазами – самый запоминающийся образ эссе. Если бы даже Шестов больше ничего не написал о Достоевском, этого образа ангела, подарившего Достоевскому «второе зрение», было бы достаточно, чтобы вписать имя Шестова в золотой фонд достоевсковедения. Художественный образ, вымысел, введенный Шестовым в ткань философского эссе, постоянно «работает» на концепцию, которую проповедует Шестов. Надо отметить, что Шестова возмущала проповедь, между тем он сам играет роль то разгневанного, то саркастического проповедника. Ранее Шестов обличал Достоевского, теперь выступает как защитник. Ирония Шестова неисчерпаема. Например, когда речь идет об «опыте» Канта, Шестов тут же замечает, что Кант обнажает голову, услышав слово «закон».⁹⁸ Шестов находит все новые и новые сравнения и метафоры, чтоб дискредитировать то, что Достоевский назвал «дважды два – четыре», а сам он называет «власть идей». Шестов превозносит Достоевского, «дающего бой Канту», но делает это «прикрываясь» вопросами типа: «может быть, вы уже устали следить за Достоевским и его отчаянными попытками преодолеть непреодолимые самоочевидности? Вы не знаете, серьезно ли он говорит или дразнит вас изощренной софистикой. Ну можно ли в самом деле не пасовать перед стеной?»^{98а} Но вопросительный тон только, повторим, прикрывает уверенность Шестова, что «подполье», по Достоевскому – «оправданный разумом мир».⁹⁹

Образы, взятые из сказок и мифов, фольклорные сюжеты, гиперболы, афоризмы, – всё служит одной цели Шестова: показать, что Достоевский разоблачал претензии разума и науки господствовать над жизнью человека. «Ей (науке – Т.Б.) мало господствовать в мире идеального, она хочет

господства и в мире реальном, чтоб, как в сказке, сама *золотая рыбка* (курсив – Т.Б.) у нее на посылках служила».¹⁰⁰

Примечательна антиирония Шестова в репрезентации своего героя. Шестов настойчиво замечает, что Достоевский философии совсем не знает, философов никогда не читал, о многих даже не слышал. Доверчивый читатель может принять эти слова за «чистую монету». На самом деле тут кажущаяся ирония переходит в антииронию. Шестов хочет доказать тезис, который мы цитировали выше: «Записки из подполья» - глубочайшее философское произведение. В нем Достоевский дает бой и Канту, Гегелю, Аристотелю, Спинозе и т.д. Шестов отмечал у Достоевского, а точнее, в аргументации Подпольного человека, жесты юродивого: «язык высунет, кукиш покажет». Выявляя историософские взгляды Достоевского, Шестов «вылавливает» в «Записках из подполья» нужные ему темы и с блеском разрабатывает их. У Достоевского читаем:

Одним словом, все можно сказать о всемирной истории, все, что только самому расстроенному воображению в голову может прийти. Одного только нельзя сказать, - что благоразумно. На первом слове *поперхнетесь*. (5, 116) (курсив – Т.Б.)

Тут для Шестова открывается «сокровище», которое служит в борьбе с Гегелем. Гегель написал «философию истории» и «не поперхнулся» на слове «прогресс». А теодиция, которая дала славу Лейбницу? «Хоть раз заикнулся, поперхнулся он?».¹⁰¹

Анализ дискурса эссе Шестова может стать самостоятельной темой исследования. Шестов преподносит философские рассуждения (а их немало в эссе), смешивая их с художественными образами, переработанными из античных мифов, Библии, популярного фольклора и одновременно с воспоминаниями, проповедью, научными комментариями, психологическими наблюдениями, физиогномическими характеристиками.

Шестов, как мы указали, сам ставит вопросы и сам отвечает на них за Достоевского. В ответах «проглядывается» **авторский субъективизм**, заметен «идейный багаж» самого Шестова. Для нас важно было отметить, что в парадигме и дискурсе эссе «Преодоление самоочевидностей» заметно

сместились акценты. Возникает иной образ Достоевского, т.е. иной по сравнению с эссе-драмой «Достоевский и Нитше».

5. «Человекобог» и «логическое самоубийство»

§ 8

«Второе зрение», которое по словам Шестова («Преодоление самоочевидностей», 1921 - 1922) было даровано Достоевскому ангелом смерти, позволило ему создать такие глубокие вещи, как «Сон смешного человека», «Бобок», «Кроткая», наконец **«эпизод с Кирилловым в Бесах», который по глубине и выразительности того, что на нашем языке называется неизреченным, может быть отнесен к шедеврам мировой литературы»**¹⁰² (жирный курсив – Т.Б.).

Высокая оценка «эпизода с Кирилловым» в «Бесах» дает возможность читателю ожидать аргументированный разбор «шедевра», но такового нет ни в одной из работ Шестова. По нашему мнению, ответить на вопрос, почему Шестов обходит вниманием шедевр мировой прозы, это значит уяснить некоторые мировоззренческие ориентиры как Достоевского, так и Шестова.

С этой целью мы считаем необходимым обратиться, прежде всего, к тексту «Бесов». Кириллов излагает в романе свою теорию **человекобога** несколько раз: первый раз Хроникеру, второй – Ставрогину, третий – Петру Верховенскому за несколько минут до самоубийства.

В первый раз идеи изложены схематически. Очевидно, что Кириллов считает бога (точнее, Христа и его учение) ответственным за подлость мира, за ложь идеи бессмертия. Сосредоточившись на своей «идее», Кириллов не замечает язвительной иронии Хроникера.

Жизнь есть боль, жизнь есть страх. ...Жизнь дается теперь за боль и за страх, и тут весь обман. Будет новый человек, счастливый и гордый, кому будет все равно, жить или не жить... Тогда историю будут делить на две части: от гориллы до уничтожения бога и от уничтожения бога до...

- До гориллы.
- ... До перемены земли и человека физически...
- Кто убьет себя, только для того, чтобы страх убить, тот тотчас богом станет.
- Не успеет, может быть. (10, 94)
-

В ночном разговоре со Ставрогиным, Кириллов дает некоторые разъяснения, почему именно переменится человек, когда «того бога не будет», а придет человекобог.

- Они не хороши... потому что не знают, что они хороши. Когда узнают, то не будут насиловать девочку... Кто научит, что все хороши, тот мир закончит.
- Кто учил, того распяли.
- Он придет, имя ему – человекобог.
- Богочеловек?
- Человекобог, в этом вся разница. (10, 189)

Последний раз Кириллов объясняет свою теорию Петру Верховенскому. Кириллов утверждает, что своим самоубийством он возьмет на себя тяжелую ношу стать первым человекобогом и спасти людей, которые потом переродятся физически. Он убивает себя только с одной целью: преодолеть страх смерти и проявить своеволие человекобога.

- Если нет бога, то я бог <...>

Если бог есть, то вся воля его, и без воли его я не могу. Если бога нет, то вся воля моя, и я обязан заявить своеволие.

- Своеволие? А почему обязаны?
- Потому что вся воля стала моя. Неужели никто на всей планете, кончив бога и уверовав в своеволие, не осмелится заявить своеволие, в самом полном пункте. Я обязан себя застрелить, потому что самый полный пункт моего своеволия – это убить себя самому . <...> Я обязан неверие заявить <...> Для меня нет выше идеи, что бога нет. (10, 470, 471)

Как было показано исследователями, вся сцена самоубийства Кириллова имеет чрезвычайно важное значение для понимания философского мировоззрения Достоевского.^{102a} Кириллов-нигилист, и его **первый акт своеволия** – это нарушение принципа «не убий». Кириллов нарушает Библейскую заповедь, но обращает убийство против себя. Кириллов живет с двумя взаимоисключающими экзистенциальными идеями: «Бог необходим, потому должен быть» и «Бога нет, и не может быть». Каждая из идей выражает принципиально важную жизненную установку. Он выбирает своеволие, которое позволяет ему, по его теории, приписать атрибуты бога себе.

Очень тонко Достоевский подводит к мысли, что Кириллов не может вынести своей же собственной идеи о смерти Бога. У него все-таки остается негативная зависимость от Абсолюта, и в этом его слабость как нигилиста.

Как человека ранее верующего, его мучает собственное нигилистическое безбожие; как нигилист, он презирает в себе безотчетное желание веры. Он осознал, что даже законы природы – обман, дьявольский фарс. Кириллов удивляется, что другие атеисты не кончают жизнь самоубийством.

Выскажем предварительные соображения, почему Шестов игнорирует философемы «человекобог» и «логическое самоубийство нигилиста Кириллова». В начале века Шестов писал о Достоевском и Ницше как «близнецах-братьях». Думается, что в эмиграции Шестов пересмотрел некоторые концептуальные схемы. Философема «человекобог» у Достоевского весьма отличается по своему семантическому объему от Ницшевского «человекобога». Наверное, это стало очевидно Шестову.

Как было отмечено выше, Ницше конспектировал роман «Бесы» в 1887-1888 годах, хорошо представляя, что он хотел бы найти в романе для подкрепления своей схемы. В конспекте Ницше близко пересказывает классическую формулу Кириллова:

Я обязан утвердить свое неверие; в моих глазах нет более высокой идеи, чем отрицание Бога. Что есть история человечества? Человек не делал ничего иного, кроме как искал Бога, чтобы не убить себя. Я первый отвергаю фикцию Бога.¹⁰³

Конспект, как отметил переводчик и интерпретатор Ю. Давыдов, позволяет сделать вывод, что Ницше очень интересуется представленная Кирилловым идея «смерти Бога», связанная с желанием убить себя. Тем не менее, Ницше пропускает в тексте фразу: «Ставрогин если верует, то не верует, что он верует». (10, 469)

Психологически это можно понять. Сам Ницше должен был постоянно гальванизировать свою веру в то, что «он не верует».^{103a} Может быть, свое смущение имел в виду Ницше, когда писал, что у психолога Достоевского ему было чему поучиться.¹⁰⁴ Ницше любил срывать маски гуманизма с великих ученых. Но он сам носил маску «апофеоза жестокости», прикрывающего гуманные идеалы его молодости. Персонаж Достоевского как бы приоткрыл эту маску.

Библейская заповедь «не убий» нужна самому человеку, и ее нарушение оборачивается против отступника. Эту мысль Достоевский проводит в романе

«Бесы», и, пользуясь художественными средствами, снижает пафос самоубийства «первого человекобога» посредством карикатурных деталей.

Во-первых, **своеволия нет**, так как самоубийство является частью скоординированного Петрушей Верховенским плана начать в городе бунт, поджоги, убийства, скомпрометировать губернскую власть и сцементировать тайное общество кровью Шатова. Кириллов знает план в общих чертах, обзывает Верховенского и себя подлецами, но все-таки выполняет его волю. И это - подвиг будущего человекобога, который хотел спасти мир от лжи и своей смертью указать новый путь человечеству! Достоевский обставляет **«рождение человекобога»** такими деталями (например, укушенный палец Петра Верховенского), что сомнений быть не может: автор нарочито и целенаправленно снижает образ Кириллова.

Во-вторых, **своеволия нет**, так как Верховенский бесцеремонно заталкивает (понукает, торопит) Кириллова в самоубийство, а тот беспомощно повторяет: «сейчас... сейчас... сейчас...». Своеволие Кириллова предстает в брезгливо-жалком виде, хотя он и хватается за нигилизм и в отчаянии повторяет: «хочу изругать, хочу изругать... Страх есть проклятие человека» (10, 472). **Последнюю фразу Ницше выписывает в свой конспект.**^{104a}

Контекст философем «человекобог» и «логическое самоубийство нигилиста Кириллова» позволяет уяснить мировоззренческую позицию Достоевского по отношению ко многим проблемам философской антропологии, и к этой теме мы вернемся в следующих главах. Сейчас отметим, что в философеме содержатся в «эмбриональном» виде главные постулаты теории Ницше: «Бог – мертв» и «сверхчеловек станет богом». Достоевский дискредитировал эти постулаты еще **до того**, как Ницше провозгласил их. Возможно, именно поэтому Шестов не стал интерпретировать «шедевр мировой литературы», т.е. эпизод с Кирилловым.

Что касается романов Достоевского, то Шестов, по старой памяти, повторяет, что они все лишь комментарии к «Запискам из подполья». В 1937 году Шестов совсем по-другому прокомментирует романы, и мы намерены вернуться к этой теме ниже. В «Преодолении самоочевидностей» Шестов по-прежнему утверждает о Достоевском: «У него была одна бездушная и

отвратительная мысль, никогда не покидавшая его, которую он с неслыханным цинизмом «вложил в уста» подпольному человеку: миру ли провалиться, или мне чаю попить».¹⁰⁵ Правда, такое утверждение не вяжется со смыслом и тоном конца статьи, но Шестов еще в полемике с Бердяевым в 1907 году просил не ловить его на противоречиях и не указывать на парадоксы, которые и составляют особенность его дискурса. Приведем эту цитату из статьи Шестова «Похвала глупости»:

Что правда, то правда. Поймал. Только зачем ловить было? И разве так читают книги? По прочтении книги нужно забыть не только все слова, но и все мысли автора. И только помнить его лицо.¹⁰⁶

Действительно, если взять на вооружение совет Шестова не ловить его на противоречиях, не указывать на парадоксы, которые и **составляют особенность его дискурса**, а пытаться вместе с ним понять, как трудно выразить некоторые размышления о смысле и бессмыслице жизни, то это облегчит нам анализ его философских эссе.

Отметим, что эссе «Преодоление очевидностей» выдержано в торжественно-мажорном тоне. Используя метафорические образы, Шестов разъясняет философскую значимость художественных открытий Достоевского.

Кто хочет подойти ближе к Достоевскому, тот должен производить особого рода *exercitia spiritualia*: проводить часы, дни, годы в атмосфере взаимно исключающих самоочевидностей – другого способа нет. Таким, только таким образом можно «увидеть», что время имеет не одно, а два и более измерений, что «законы» не существуют от вечности, а «даны», и даны только за тем, чтобы проявился «грех», что спасают не дела, а вера, что смерть Сократа может разбудить окаменелое дважды два четыре, что Бог всегда требует невозможного, что гадкий утенок может превратиться в красавца лебедя, что здесь все начинается и ничего не кончается, что каприз имеет право на гарантии, что фантастическое реальнее естественного, что жизнь есть смерть, а смерть есть жизнь и все прочие «истины», которые глядят на нас своими странными и страшными глазами со страниц сочинений Достоевского.¹⁰⁷

Приведенный выше фрагмент эссе «Преодоление самоочевидностей» примечателен тем, что Шестов представил свои вариации философских взглядов Достоевского. По нашему мнению, Достоевский скорее всего согласился бы, что «смерть Сократа может разбудить окаменевшее дважды два четыре». Достоевский согласился бы, что законы не существуют от

вечности, а даны, что «всемство» может интерпретироваться как «власть идей». Достоевский бы сделал оговорку, что, тем не менее, есть вечные законы, к которым относится Библейская заповедь «не убий», и нарушение которой деформирует личность человека, делает невозможным «живую жизнь», ведет к самоубийству. Вряд ли Достоевский согласился бы, что спасает только вера. В соответствии с его концепцией почвенничества спасают и вера, и дела. Именно так мы понимаем тематику «малых дел» в романах «Преступление и наказание», «Подросток», «Братья Карамазовы».¹⁰⁸

§ 9

Эссе «Преодоление самоочевидностей» вошло в состав книги «На весах Иова. Странствия по душам», которая вышла в Париже в 1929 году. В нее включены работы, написанные в эмиграции в 1920 – 1924 годы. Главными героями эссе-драм являются Толстой, Достоевский, Паскаль, Спиноза, Плотин. Объединяющая идея книги хорошо выражена в обширной статье Германа Ловцкого «Философ Библейского Откровения»: «На одной чаше – скорбь Иова и вместе с ним Шестова, взывающего к Богу, на другой – песок морей, т.е. все материальные и идеальные сущности, которые навалились мертвой тяжестью на живую человеческую душу».¹⁰⁹

Книга «На весах Иова» имеет подзаголовок «Странствие по душам», - такова, по Шестову, задача истории философии. Но похож ли сам автор на смиренного странника, типа Макара Долгорукого из «Подростка»? Нет, конечно, **но он более не деспотичный режиссер своих драм, он стал толерантным.** Нет больше желания эпатировать публику сенсационными разоблачениями лжи и притворства мыслителей, по душам которых он странствует. Сказались возраст, социальные условия эмиграции, углубление в тайны Библейской веры. На нем лежит **«печать обреченности Ветхозаветного пророка»**, как отметил слушатель Сорбонны^{109a}. В целях решения задач нашей диссертации важно еще раз подчеркнуть, что **парадигма «философии трагедии» приобрела некоторые дополнительные метафизические компоненты и аксиологические установки, связанные с «Библейским экзистенциализмом».**

В книгу «На весах Иова» вошло эссе «Гефсиманская ночь. Философия Паскаля», написанное по случаю трехсотлетнего юбилея французского философа. Как было отмечено, Шестов читал в Сорбонне курс «Философские идеи Достоевского и Паскаля». Наши поиски машинописных копий его лекций в архиве Сорбонны не увенчались успехом. Между тем, в связи с намеченными в диссертации задачами, мы считаем необходимым осветить сопоставление философского мировоззрения Паскаля и Достоевского под углом видения Шестова. С нашей точки зрения, такое сопоставление **помогает учесть экспликацию философемы «Подпольный человек» в экзистенциальном ключе, а еще точнее, в контексте пограничных ситуаций состояния человека между жизнью и смертью.**

Поставленная Шестовым «драма духа» французского философа, конечно же, несет отпечаток опыта, пережитого самим «драматургом». В качестве пролога драмы представлена картина моления Христа в Гефсиманском саду. Петр спал, когда Христос молился; Петр трижды отрекся от Христа. «Ведь только во сне, - саркастически замечает Шестов, - можно трижды отречься от Бога».¹¹⁰

По Шестову, Паскаль требовал «зарезать сон» и отказать в повиновении разуму: «Никто не должен спать, пока длятся смертные муки Христа», - таков пролог драмы. В эпилоге он говорит вещи, уже знакомые нам по другим эссе: «Паскаль же в окружающей нас непонятности и загадочности видит залог лучшего бытия, и всякие попытки упростить жизнь, свести неизвестное к известному кажутся ему кощунственными».¹¹¹ Смысл мировоззренческой позиции Шестова составляет его собственная идейная борьба против культа разума, против рационализма и позитивизма. Выше (§2 данной главы) мы отмечали, какие изменения произошли в мировоззрении Шестова. Установка Шестова на Библейский экзистенциализм вычитывается, на наш взгляд, в эссе о Паскале, где Шестов повторил вслед за Паскалем слова, обозначающие и его собственное credo: «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, а не философов и ученых!» Поясним, что это - перевод с французского текста пергамента, найденного в комзоле Паскаля, на котором были написаны слова: «Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaak, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants».¹¹²

Сопоставив в своем курсе Паскаля и Достоевского, Шестов указал на родственность их мировоззрений. Они оба были «больной совестью» эпохи, прорицателями человеческих судеб, духовными скитальцами в поисках Истины, Правды, Гармонии. Оба мыслителя развенчивали попытки постижения религии через логическое мудрствование и рассудочность. Последнее утверждает Шестов: «Все, что писал Паскаль, говорит нам о том, что вместо прочной почвы под собой он всегда видел и чувствовал пропасть».¹¹³ Подобные высказывания Шестов делал в отношении Достоевского и Ницше.

Учитывая широкий интерес французов к своему философскому гению, статья Шестова вызвала широкий резонанс. Среди рецензий стоит особо выделить отклик философа-этнографа Леви-Брюль, редактора журнала "Revue Philosophique".

С тем же проникновенным талантом, - писал Леви-Брюль в частном письме Шестову, - с каким Вы говорили о Достоевском, Толстом и Спинозе, проникаете Вы теперь в душу Паскаля, давая читателю возможность видеть Ваш собственный взгляд на проблемы, волнующие этих мыслителей.¹¹⁴

В 1920–1930 годы деятельность Шестова на Западе идет одновременно по трем направлениям: с одной стороны, он дает возможность иностранцам познакомиться с творчеством лучших представителей русской мысли и литературы, с другой стороны, он посвящает большую часть своего творчества критическому анализу философских систем прошлого, наконец, благодаря своему анализу он предлагает в своеобразной форме собственную философию, чрезвычайно современную по духу.

Шестов был участником творческих собеседований в Pontigny (Понтины) в 1923 и 1924 годах, которые устраивал в своем замке писатель и общественный деятель Поль Дежарден (1859 - 1940). В Понтины съезжался весь интеллектуальный цвет Франции, а также деятели культуры других стран. Целью собеседований было сближение интеллигенции всех стран мира во имя духа свободы и терпимости. Шестов встречался на собеседованиях с такими деятелями культуры, как: Шарль де Босс, Ортега-и-Гассет, Мигель де Унамуно, Андре Жид.¹¹⁵ Это важно отметить, так как такие встречи способствовали проникновению идей Шестова в среду европейской интеллигенции.

Дружеские отношения сложились у Шестова с Мартином Бубером, с которым он познакомился во Франкфурте в 1928 году. Мартин Бубер оказался близок Шестову по стилю веры. Обоих интересовали «необустроенные» (проблематичные, экзистенциальные) философы: Паскаль, Кьеркегор, Достоевский.¹¹⁶

Признав заслуги Шестова как оригинального интерпретатора немецкого философа, Общество Ницше (Nietzsche-Gesellschaft) предложило ему войти в президиум и стать соиздателем ежегодника «Ariadne: Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft». Шестов читал в этом обществе лекции и опубликовал ряд своих работ.¹¹⁷

6. «Сон смешного человека» в контексте Библейского экзистенциализма: вариации Шестова

§ 10

В 1937 году Шестов пишет эссе «О «перерождении убеждений» у Достоевского». Внимательный читатель замечает, что «о перерождении убеждений» взято автором в кавычки. Это должно подразумевать, что перерождения, по существу, не было, а было что-то другое. И действительно, Шестов уже в первой главе эссе объясняет, что было не «перерождение убеждений», а религиозное обращение. Для нашего анализа это очень важное пояснение. Вспомним, что словосочетание «перерождение убеждений» Шестов пустил в оборот еще в работе «Достоевский и Нитше» (1903). Это его собственная формулировка по содержанию отчасти близкая к ницшеанской формуле «переоценка всех ценностей», но гораздо уже по диапазону семантических смыслов.

Статью «О “перерождении убеждений” у Достоевского» вряд ли можно описать как «философскую драму», где герои костюмированы в угоду философско-этическим пристрастиям автора. Скорее это инсценированное чтение. Шестов – автор, «овеванный печалью обреченности», читает текст, и в процессе чтения возникают сценические картины. Ну, например, в четыре часа утра Некрасов и Григорович, два ответственных редактора журнала, будят

Достоевского, чтобы возвестить ему, что он написал необыкновенную вещь «Бедные люди». И Белинский тоже поклонился молодому писателю. Но и с ним, как и с Достоевским, отмечает Шестов, происходил мировоззренческий кризис, о котором он сообщает в письме московскому другу Василию Боткину.

Следующая мизансцена – Белинский требует у гегелевской философии отчета за все жертвы истории. Отметим, что отрывок из знаменитого письма Белинского Шестов приводил еще в работе «Добро в учении гр. Толстого и Нитше», потом в «Достоевский и Нитше». Шестов снова цитирует слова «неистового Вессариона» в эссе «О «перерождении...»:

Если бы мне и удалось, - пишет Белинский, - взлезть на верхнюю ступень лестницы развития – я и там бы попросил Вас (т.е. Гегеля – Т.Б.) отдать мне отчет во всех жертвах условий жизни и истории, во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции, Филиппа II и пр. и пр.: иначе я с верхней ступени брошусь вниз головой. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братьев по крови. Говорят, что **дисгармония есть условие гармонии** (курсив – Т.Б.): может быть, это очень выгодно и усладительно для меломанов, но уж, конечно, не для тех, которым суждено выразить своей участью идею дисгармонии.¹¹⁸

Шестов правильно отмечает, что и Достоевский подписался бы под словами Белинского. (Отметим в скобках, что это верно по отношению к молодому Достоевскому. После каторги его историософские взгляды изменились. Он не стал бы требовать у гениального философа отчета за всю историю.) По словам Шестова, Белинский и Достоевский отказались повторить вслед за Гегелем и западной наукой, что «все действительное – разумно».

Шестов и сам пережил кризис веры в осмысленность жизни. Однако, между *credo* Белинского и убеждениями Шестова в этом вопросе есть различие. Для Белинского разрыв с гегельянством означал переход к «**социальности**». Великий критик требовал отмены крепостного права и установления некоторых социальных свобод, допуская при этом революционное кровопролитие ради будущего счастья миллионов¹¹⁹. У Шестова тоже была боль за человека, но он **призывал к индивидуальному раскрепощению во имя личного спасения**. В словах Белинского и молодого Достоевского Шестов вычитывал прежде всего свои собственные мысли о **бессилии добра**. Вспомним, что его собственная «агония» гуманистических убеждений началась еще в 1900 году.

Еще сценическая картина: Достоевский на каторге, отрезан от всех, единственная книга для чтения – Библия. По убеждению Шестова, свои чувства Достоевский выразил в эпизоде, где Раскольников просит Соню Мармеладову прочесть сказание про воскрешение Лазаря, «знаменующее собой всемогущество творящего чудеса, <...> недоступные и загадочные для бедного эвклидова человеческого ума». ¹²⁰

Все эти «сценические» картины даны на фоне густого философского текста, архиважного для понимания **перерождения убеждений самого Шестова**. В этой связи мы считаем необходимым проанализировать каждую главу текста, **ставя целью выяснить дискурсный контекст, в котором теперь (т.е. в 1937 г.) резонируют философемы Достоевского**.

Первая глава воспроизводит целые абзацы из «Достоевского и Нитше» и «Преодоления самоочевидностей». Правда, появляется новое имя – Кьеркегор. Шестов пишет, что в девятнадцатом столетии, помимо «жестокоталанта» Достоевского, были еще два писателя – Ницше и Кьеркегор, которые, еще более страстно, чем Достоевский **«воспевали жестокость»** (курсив – Т.Б.). В этом утверждении Шестов скорее отдает дань своим прошлым заблуждениям. Ниже мы продемонстрируем, что «воспевание жестокости» больше не интересует Шестова, а интересуют его совсем другие вещи, а именно: как мог Достоевский, познавший обе «бездны» человеческой природы (способность к величайшему идеалу и величайшей подлости), любить человека.

В первой главе эссе пока повторяется старый вопрос: «откуда к Достоевскому пришла жестокость», и в качестве ответа приводится **вырванная из контекста** цитата из «Дневника писателя» за 1873 год, из статьи «Одна из современных фальшей». В ней действительно есть фраза, которую и ранее (в «Достоевский и Нитше») цитировал Шестов:

Мне очень трудно было бы рассказать историю перерождения своих убеждений, да это может быть и не так любопытно. (21, 134)

Далее Достоевский добавляет: «да и не идет как-то к фельетонной статье». (21, 134) Приведенные вне контекста слова статьи «Одна из современных фальшей» как бы намекают, что Достоевский хотел бы скрыть

причину изменения своих мировоззренческих позиций. Между тем, Достоевский ничего не скрывал. В 1872 году в Предисловии к отдельному изданию «Бесы» Достоевский в связи с процессом над революционером-террористом, руководителем Народной Расправы – Сергеем Нечаевым, уже дал разъяснения насчет своих бывших революционных убеждений.

Достоевский писал, что революционные идеи привлекали молодые умы еще с 1840-х годов, причем лучшие умы; что и сам он мог бы стать «нечаевцем». На каторге произошел поворот к религиозному мировоззрению. В статье «Одна из современных фальшей» он объясняет отличия утопического социализма от политического. **«Политический социализм**, сущность которого, несмотря на все возвещаемые цели, покамест состоит лишь в желании повсеместного грабежа всех собственников классами неимущих, а затем «будь что будет» (21, 130). Мы убеждены, что в философеме «политический социализм» содержится и объяснение того, как произошло изменение его взглядов на социализм.

В период увлечения утопическим социализмом в кружках Белинского и Петрашевского философема **«униженные и оскорбленные»** коррелировалась с философемой **«социализм»**. В содержании последней сконцентрированы идеи Достоевского на социальное переустройство общества в пользу непривилегированных классов, т.е. «униженных и оскорбленных». От этих идей Достоевский никогда не отказывался (достаточно вспомнить, как он воплотил свои убеждения в контексте образа самоубийцы Оли в «Подростке» (13, 142) или смерти Илюшечки в «Братьях Карамазовых» (15, 190-193). Он отказался от идей «политического социализма», антигуманную сущность которых он раскрыл в романе «Бесы» и еще раз высказал в приведенной выше статье из «Дневника писателя» (21, 130). (Эту тему мы анализируем ниже, в главе II, в разделе «Вариации Бердяева по поводу философемы «шигалеващина».)

В конце первой главы эссе тон Шестова неожиданно меняется. Он оставляет «пройденный материал», более того, отрекается от него и указывает, что клише Н. Михайловского «жестокий талант» было самым ошибочным представлением, которое только можно придумать:

Чем дольше жил и чем больше задумывался Достоевский над великими и последними тайнами человеческого существования, тем страстнее и беззаветнее отдавал он себя и все свои огромные силы «бедным людям», «униженным и оскорбленным», «последнему, забитому человеку». (курсив – Т.Б.)¹²¹

Теперь, то есть через тридцать лет, Шестов доказывает, что жизнь на каторге заставила Достоевского поставить огромный и для многих людей неприемлемый **вопрос о том, как можно любить человека, погрязшего во грехе**. Так глубоко сформулированный вопрос свидетельствует об серьезных сдвигах в парадигме Шестова в целом, в интерпретации философского мировоззрения Достоевского, в частности.

Во второй главе эссе пафос критики направлен против Гегеля и немецкой классической философии в целом. Критический анализ шестовской интерпретации Гегеля уже сделан современными учеными.¹²² Подчеркнем следующее: под пером Шестова Гегель выглядит злым гением человечества, поскольку он-де прославлял необходимость, в жертву которой были принесены живые люди.¹²³ Сам Шестов не выдерживает равноправия противоположностей свободы и необходимости и уклоняется в сторону **капризной свободы** индивида. Заслуга Шестова, тем не менее, в том, что он указал на «болезненное место» немецкой философии – ее ориентацию на идеал познающего субъекта.

В третьей главе эссе Шестов предлагает читателю совершенно новую возможность интерпретации мировоззрения писателя. Источником перерождения убеждений, считает Шестов, стали Библия и опыт жизни на каторге. Новый тезис «про Достоевский» можно резюмировать следующим образом. Запад отвернулся от Библии, усмотрев в ней пережиток идей, и взамен предложил «религию в пределах разума»; Достоевский предпринял дерзновенную попытку противопоставить Библию тому, что принесла Западу европейская наука; Раскольников в разговоре с Соней Мармеладовой попытается воскресить в своей памяти то **понимание Евангелия, которое не отвергает молитв и надежд загубленного человека**. В «Преступлении и наказании» Достоевский «прорвался к истине откровения о живом Боге».¹²⁴ Он на своем тюремном опыте понял, что без Бога каторжнику нельзя, и в последствии вложил эту истину в уста Мити Карамазова.

Прежде, - пишет Шестов, - он, следуя своим западным учителям, думал, что мораль может справиться со всеми вопросами, задаваемыми человеку жизнью. Он не замечал, как не замечали и все, с которыми он жил, что мораль сама по себе *не защитит человека, брошенного в бесконечные пространства и времени, от бессмысленной жестокости произвола стихий*. (курсив – Т.Б.)¹²⁵

В четвертой главе эссе «О «перерождении убеждений» у Достоевского» Шестов пытается интерпретировать ответ Достоевского на вопрос: «откуда пришла эта косность, эта безграничная власть смерти над жизнью, как бороться с ней и можно ли с ней бороться?». ¹²⁶ Шестов находит ответ в рассказе «Сон смешного человека», который был опубликован в «Дневнике писателя» за 1877 год. Вот сюжетная канва рассказа:

В дождливый петербургский вечер «Смешной человек» в депрессии возвращается домой и решает в ту же ночь убить себя. По дороге ему попадает заблудившаяся маленькая девочка в лохмотьях, у которой умирает мать, она хватает его за локоть, плача: «Мама, мамочка». Герой рассказа топает на нее ногой и прогоняет. Он слишком углублен в свои мысли, чтобы помочь брошенному ребенку. В своих размышлениях герой дошел до солипсизма: «Я вдруг почувствовал, что мне все равно, было бы, существовал ли бы мир, или если б нигде ничего не было» (25, 105). Дома герой окончательно решает покончить с собой, но вдруг засыпает, так и не успев выстрелить в себя. Во сне герой переносится на неведомую планету, на которой живут «дети солнца». Следует описание планеты, которое похоже на сны Версилова о «золотом веке». Прекрасная пышная природа, ласковое море, но главное – люди, которые живут безгрешной жизнью, у них нет зависти, жадности, войн.^{126a}

Шестов кратко, на одной странице, пересказывает рассказ в контексте Библейского экзистенциализма. Герою, - утверждает Шестов, - приснилось, что «он попал к людям, еще не вкусившим от Древа познания, не знавшим еще стыда, не имевшим знания, не умевшим и не хотевшим судить».¹²⁷ Шестов обращает внимание читателя на то, что дорого ему самому: эти люди знали очень много, хотя не имели науки; их знания были глубже современной науки. Эти люди могли говорить с деревьями и животными. «Сон смешного человека» имеет подзаголовок «фантастический рассказ», поскольку в сюжете действительно есть как бы фантастический элемент. Герой, наконец, признается, что он развратил «детей солнца», и у них начались раздоры, убийства, войны.

Для нашего анализа важна мысль Достоевского о том, как Смешной человек мог развратить «детей солнца»¹²⁸, поскольку Шестов высказывает в этом плане оригинальную гипотезу. В тексте рассказа читаем следующее:

Знаю только, что причиною грехопадения был я. Как скверная трихина, как атом чумы, заражающий целые государства, так и я заразил собой всю эту счастливую, безгрешную до меня землю. Они научились лгать и полюбили ложь и познали красоту лжи <...> Затем быстро родилось сладострастие, сладострастие породило ревнивость, ревнивость – жестокость... О, не знаю, не помню, но скоро, очень скоро брызнула первая кровь: они удивились и ужаснулись, и стали расходиться, разъединяться. (25, 115 – 116)

Шестов по иному расставляет акценты в интерпретации грехопадения: «Он дал им наше знание, или, говоря словами Писания, убедил вкусить плодов от «запретного древа». И вместе со знанием пришли все земные ужасы, пришла смерть».¹²⁹ Как видим, **Достоевский считает причиной грехопадения ложь, Шестов – знания**. Шестов считает, что Достоевский не мог выдумать эту правду, «она открылась» писателю. Вспомним, что Шестов говорил о «двойном зрении» Достоевского. То, что описано в рассказе, можно назвать «краткая, полная история человечества» и «увидеть» ее мог только человек, побывавший на границе смерти. По нашему мнению, – это глубокое наблюдение Шестова:

...Все, «всемство» – слово, до Достоевского не существовавшее в русском языке и им самим придуманное – для него является носителями первородного греха, все их истины и идеалы кажутся ему ложными и губительными <...> Пока мы во власти истин и идеалов «всемства» – мы обречены на все ужасы бытия, неизбежно ведущие к вечной гибели. От того «всемство» – наш величайший и самый страшный враг, с которым нужно бороться не на жизнь, а на смерть.¹³⁰

В эмоционально насыщенном параграфе разгневанный Шестов апеллирует к авторитету Достоевского, которому «открылась истина».¹³⁰ Рассказ «Сон смешного человека» не был понят современниками Достоевского, критики в основном обошли его молчанием.^{130a} **Шестов был первым, кто указал на глубокое философское содержание рассказа.**

По нашему мнению, Шестов дает совершенно новую и оригинальную интерпретацию «Сна». Описание людей неведомой планеты вполне можно интерпретировать, как описание людей в раю, в котором жили, по преданиям всего человечества, наши прародители. Адам был причастен к всемогущему

Богу, но он выбрал власть знания и утратил свободу. **«Настоящая свобода не в том, чтобы различать добро и зло, а в том, чтобы не допускать зло в мир. Грех не в непослушании, а в самом знании»**, - вот главный вывод Шестова.¹³¹ (курсив – Т.Б.) Бог предупреждал о связи между «древом познания» и смертью. Человек, получив плод дерева познания, стал смертен. Вербальное пространство рассказа нужно Шестову, чтобы выразить свою концепцию. Тем не менее, Шестов **актуализирует смыслы, которые потенциально хранились в тексте и были выявлены в его вариации.**

Достоевский, как показывают его письма, записные книжки, «Дневник писателя», высказывал мысль о том, что разум не в силах определить зло и добро, или отделить добро от зла, что наука дает только равнодушные общие законы. В этом плане Достоевский и Шестов – **единомышленники**. Но возникает вопрос, охватывает ли интерпретация Шестова полностью философское содержание рассказа «Сон смешного человека»? Нам кажется, что нет.

Как отмечалось исследователями, в фантастическом рассказе выражен также и **положительный идеал** писателя: «... Я не хочу и не могу поверить, чтобы зло было нормальным состоянием людей. А ведь они все только над этой-то верой-то моей и смеются» (25, 118).^{124a} Рассказ заканчивается тем, что «смешной человек» идет искать потерявшуюся девочку, которую он эгоистично оттолкнул, но, главное, идет возвещать людям истину, которую он «видел». Он идет словами и делами проповедовать новую веру:

Главное – люби других как себя, вот что главное, и это все, больше равно ничего не надо; тотчас найдешь как устроиться. А между тем, ведь это только старая истина, которую биллион раз повторяли и читали, да ведь не ужилась же! «Сознание жизни выше жизни, знание законов счастья – выше счастья» - вот с чем бороться надо. И буду. Если только все захотят, то сейчас все устроится. А ту маленькую девочку я отыскал... И пойду! И пойду! (25, 119)

По нашему убеждению, конец рассказа архиважен для уяснения мировоззрения писателя. В нем метафорически выражен идеал «**золотого века**». Шестов не актуализирует философу «золотой век». Однако, и мы стремились это показать в нашем анализе, в дискурсе Шестова произошли изменения. Шестов больше не бичует Достоевского за фальшивый гуманизм. Для Шестова важен вопрос, который поставил Достоевский: «Как можно

любить человека, погрязшего в грехе?» Таким образом, Шестов высвечивает философскую позицию писателя, который в художественных образах и символах поставил вопрос о полярности человеческой натуры.

В эссе «О «перерождении убеждений» у Достоевского» Шестов говорит не о перерождении, а **обращении** писателя. В поддержку своих взглядов Шестов цитирует «Дневник писателя» 1876 года:

Мало того, я утверждаю, что сознание своего бессилия помочь или принести пользу или облегчение страдающему человечеству, в то же время при полном вашем убеждении в этом страдании человечества, может даже *обратить в сердце вашем любовь к человечеству в ненависть к нему*. (23, 49)

Шестов комментирует этот отрывок следующим образом: Достоевскому открылась страшная истина – бессильная любовь должна неизбежно переродиться в ненависть к человечеству. Достоевский поставил, на первый взгляд, неразрешимый вопрос: «можно ли помочь «этим забитым людям», о которых он столько говорил в своих юношеских произведениях...?». ¹³²

Прежде, чем предложить аргументы Шестова о том, где Достоевский нашел ответ на свой неразрешимый вопрос, обратимся к тексту Достоевского, а именно, к его статье в «Дневнике» 1876 года «Голословные утверждения», которая начинается следующими словами:

Статья моя «Приговор» касается основной и самой *высшей идеи человеческого бытия – необходимости и неизбежности убеждения в бессмертии души человеческой*. Подкладка этой исповеди погибающего – это необходимость тут же, сейчас же вывода: что без веры в свою душу и в ее бессмертие бытие человека неестественно и немыслимо. (23, 46)

В данном утверждении Достоевского содержатся важные элементы философии «живая жизнь». Как на противоположность «живой жизни», Достоевский указывает на состояние отчаяния и безысходности, на скептическое убеждение, что «жизнь есть смерть».

Шестов приводит только конец цитаты, а мы считаем необходимым восстановить важные размышления Достоевского, которые предшествуют этой цитате. Первое – логический самоубийца приходит к выводу, что и его жизнь и жизнь человечества – миг; человечество тоже обратится в нуль по законам природы, эта мысль его и возмущает и в тоже время убивает даже самую любовь к человечеству. Второе – в семье, умирающей с голоду, родителям

могут стать нестерпимы страдания детей, они могут возненавидеть их именно за страдания. Далее следует цитата, приведенная Шестовым и следующее заявление Достоевского:

Господа чугуновых идей, конечно, не поверят тому, да и не поймут вовсе: для них любовь к человечеству и счастье его – все это так дешево, все так удобно устроено, так давно дано и написано, что и думать об этом не стоит, я намерен насмешить их окончательно: я объявляю (опять тоже пока бездоказательно), что любовь к человечеству даже совсем немыслима, непонятна, и *совсем невозможна без совместной веры в бессмертие души человеческой.* (23, 49)

Контекст статьи «Голословные утверждения» позволяет понять дальнейшие рассуждения Шестова. Вне этого контекста утверждение «бессильная любовь к людям должна неизбежно превратиться в ненависть» звучит все-таки в ницшеанском ключе.

В последней главе эссе Шестов говорит и о том, как религиозное обращение отразилось на идеях и образах в романах Достоевского. Все герои «Бесов» мучаются с Богом. «Бесы», подчеркивает Шестов, показывают нам «с нестерпимой почти наглядностью, во что превращается человеческая жизнь, оторванная знанием от Творца».¹³³ Шестов цитирует высказывания Ставрогина, так близкое его собственному мировоззрению:

*Никогда разум не в силах был определить зло и добро или даже отделить зло от добра хотя бы приблизительно; напротив, всегда жалко и позорно смешивал: наука же давала разрешения кулачные.*¹³⁴
(курсив – Т.Б.)

Ставрогин, Шатов, Кириллов, Ипполит, Великий Инквизитор и другие герои романов Достоевского развивают, как утверждает Шестов, страшную мысль о непосильной задаче добиться ответа о судьбах всех жертв истории, всех случайностей. В романе «Братья Карамазовы» Великий Инквизитор ждет ответа от Христа. Но он вдруг молча приближается к старику и тихо целует его в бескровные девяностолетние уста (14, 239). Шестов комментирует этот важнейший фрагмент поэмы о Великом Инквизиторе следующим образом:

Так Бог Писания отвечает на величайшую хулу на него. И вот тогда Достоевскому открывается великая, непостижимая для эвклидова ума истина, в нем происходит то загадочное преображение, которое он назвал *перерождение своих убеждений*. Не любовь есть Бог, а Бог есть любовь <...> любовь того, кто мир сотворил и воле которого все покорны.¹³⁵

Шестов, на наш взгляд, предлагает оригинальную и вполне адекватную интерпретацию философом «теодиция» и «эвклидов ум». Тайна бытия Божия скрыта от человеческого ума. Ведь об этом, в частности, и повествует Книга Иова, которая была особенно любима и Достоевским и Шестовым. (Об этом в разделе 7 данной главы). Достоевский и сам считал, что «эвклидов ум» не в состоянии разгадать эту тайну. Шестов тоже мучился проблемой теодиции. В последний период творчества (период «Библейского экзистенциализма») он стал проповедовать: «Для Бога нет ничего невозможного».

Мы помним, что тридцать лет назад Шестов доказывал, что «перерождение убеждений» Достоевского произошло в период написания «Записок из подполья». Он приводил страстные аргументы в защиту своего тезиса о лживости милосердия к униженным и оскорбленным. Теперь он приводит такие же страстные аргументы в пользу религиозного обращения писателя. В качестве одного из аргументов Шестов обращается к рассказу «Мальчик у Христа на елке», доказывая, что в нем содержится ответ Достоевского на вопрос Белинского о судьбах всех жертв истории. «Достоевский, - пишет Шестов, - научился взывать к Господу... Чем ночь темней, тем ярче звезды, чем глубже скорбь, тем ближе Бог».¹³⁶

Шестов заканчивает эссе обширной цитатой об Алеше Карамазове, который пережил сомнения в своей вере и вновь укрепился в ней после видения старца Зосимы на свадьбе в Кане Галилейской. Вот описание душевного состояния Алеши, когда он вышел из кельи почившего старца:

Полная восторгом душа его жаждала свободы, места, широты. Над ним широко, необозримо опрокинулся небесный купол, полный тихих сияющих звезд. С зенита до горизонта двоился еще неясный Млечный Путь. Свежая и тихая до неподвижности ночь облегла землю. Белые башни и золотые главы собора сверкали на яхонтовом небе. Осенние роскошные цветы в клумбах заснули до утра. Тишина земная как бы сливалась с небесною, тайна земная соприкасалась со звездною... Алеша стоял, смотрел и вдруг, как подкошенный, повергся на землю. Он не знал, для чего обнимал ее, он не давал себе отчета, почему ему так неудержимо хотелось целовать ее <...>. О, он плакал в восторге своем даже и об этих звездах, которые сияли ему из бездны, и не стыдился испуга сего. Как будто нити ото всех этих бесчисленных миров Божиих сошлись разом в душе его, и она трепетала, соприкасаясь мирам иным. (14, 328)

Роман «Братья Карамазовы», в целом, остался вне поля критики Шестова, но можно предположить, что, цитируя выше указанный абзац об Алеше, Шестов, уже без гнева и упрека, обратился и к другим главам. Он не мог не заметить спор о вере и безверии в главе «Контраверза». Шестов не мог не почувствовать,

что накал **религиозных убеждений** Достоевского родственен ему самому. Обретение Алешей веры, прорыв его души к Богу, Шестов сравнивает по силе описания с псалмами Давида.¹³⁷ В контексте нашего анализа мировоззрения Шестова как «Библейского экзистенциализма» такое признание является очень знаменательным.

Выше приведенные аргументы дают нам возможность высказать свою позицию, а именно: в эссе реализован новый подход Шестова к творчеству Достоевского. Под конец жизни он все более видит в Достоевском **единомышленника**, который тоже искал последних истин в области сверхчувственного и сверхлогического. «В статье «О «перерождении убеждений» у Достоевского», - писал Николай Лосский, - автор как бы исправляет «ошибки» своей книги «Достоевский и Нитше», а также других работ».¹³⁸ Мы разделяем мнение Лосского, коллеги Шестова по философскому цеху и также автору работ о Достоевском, написанных в эмиграции. Отметим, что в дискурсе эссе Шестова по прежнему динамически чередуются разные жанры: философские рассуждения, нравоучения, воспоминания, исторические факты, элементы драмы, афоризмы, но презентация жанров и удельный вес каждого из них, равно как и литературные приемы Шестова, подверглись определенным изменениям.

В 1931 году начали сбываться предвидения Достоевского о тоталитарном режиме в России. В письме от 1927 года Евгении Герцык, оставшейся в России, Шестов писал:

Нужно бы вам написать о разных движениях в духовных областях. Но я не могу следить за всем – времени мало и силы тратятся на другое. Мне впрочем кажется, что ничего особенно значительного не происходит. Работают, много, очень много, но больше заняты практикой, зализывают раны, устраиваются наново. И вот в этом преуспевают. Люди ходят сытые, одетые, обутые – театры, кино, кафе переполнены. Лет через пять о войне, пожалуй, и совсем забудут.¹³⁹

Е. Герцык сделала примечание в рукописи после письма Шестова: «Лет через пять у власти стал фашизм, и война при дверях. Плохим пророком был Шестов!»¹⁴⁰ Думается, что через пять лет, а может и раньше, Шестов и сам это понял. Он больше никогда не упоминал о несбывшихся пророчествах Достоевского. Ему суждено было убедиться, что некоторые художественные предвидения, выраженные в романе «Бесы», сбылись, причем не только в России. На наш взгляд, исторические события в Европе в начале 1930-х годов серьезно изменили дискурс Шестова о Достоевском.

7. «Страдания Иова» в интерпретации Достоевского и Шестова

§ 11

Третий период творчества Шестова отмечен исключительным вниманием к экзистенциальной трактовке темы грехопадения. С 1931 года Шестов более всего захвачен творчеством Сёрена Кьеркегора (1813 – 1855). В экзистенциальной философии датского проповедника он почувствовал глубоко родственный дух. В это время он работает над обширной статьей «В фаларийском быке (Знание и свобода воли)», которая впоследствии составила вторую часть книги «Афины и Иерусалим». В этом произведении Шестов разбирает конфликты кьеркегорской мысли, бившейся между абсурдом веры и разумом Сократа. Бенджамин Фондан занес следующую запись об этом периоде: «Шестов... сказал однажды, когда я заметил, что он выглядит похудевшим и усталым: «Ничего, в это состояние меня привела борьба с Киргегардом».¹⁴¹

Прежде, чем говорить о «борьбе» с Кьеркегором, отметим, что Шестов был первым, кто поставил задачу сопоставить мировоззрения Кьеркегора и Достоевского. В 1932 – 1935 годах Шестов читал курс «Достоевский и Кьеркегор», в 1937 году – доклады по Радио-Париж. В 1936 году вышла по-французски его книга «Kierkegaard et la philosophie existentielle», в 1939 году эта же книга вышла по-русски.

Лев Шестов рассматривает Кьеркегора и Достоевского как мыслителей, которые заново освещают трагическое и парадоксальное в христианстве,

обращаясь при этом к тайне жизни единичного человека. Шестов справедливо указывает на основную категорию Кьеркегора – «единичный». В рамках этой категории поставлен вопрос о свободе человеческой личности вне детерминизма и подчинения объективным законам.

Кьеркегор вступил в борьбу с гегельянством, которое как в Дании, так и в России при жизни Достоевского, играло ключевую роль в интеллектуальной жизни. Для творчества Достоевского и Кьеркегора характерны также «страстный диалогизм», который остался вне поля зрения Шестова, но отмечен современными исследователями.¹⁴² Псевдонимы Кьеркегора спорят друг с другом, исповедуются, пишут письма и трактаты. Иными словами, художественный мир Кьеркегора – это «диалог воплощенных мировоззрений, в котором он сам участвовал».^{142a} Выступая под разными псевдонимами, персонажи передают свой опыт, приобретенный путем отчаяния и экзистенциального эксперимента. Такой опыт был присущ и самому Кьеркегору, и именно поэтому датский мыслитель и привлек столь пристальное внимание Шестова в последний период своей жизни. Что касается «борьбы» с Кьеркегором, то Шестов имел в виду их разное понимание метафизических причин грехопадения.

По Кьеркегору, грехопадение – это страх невинности перед Ничто, по Шестову, страх был внушен искушителем-змием, то есть разумом. Проблематика религиозного экзистенциализма в творчестве Шестова и Кьеркегора – это тема отдельного исследования. Для нас важно осветить ту общность мировоззрений Достоевского и Кьеркегора, которую Шестов отметил в своей книге. Последнее эссе Шестова о Достоевском входит в состав книги «Киргегард и экзистенциальная философия». Для философии экзистенциального типа важен тезис о подлинной свободе человека. Экзистенциальная философия существует для тех, кто отторгнут обществом, для тех, кто неизлечимо болен и кто лишен покровительства законов. Так характеризует Шестов тип философии Достоевского и Кьеркегора.

Эссе о Достоевском имеет подзаголовок «Вместо предисловия», и Шестов делает оговорку, что он ограничивает свою задачу только одной темой: «Как понимали Достоевский и Киргегард первородный грех, или – ибо это одно

и то же – об умозрительной и откровенной истине».¹⁴³ По Шестову, умозрительная, спекулятивная философия призывает «не смеяться, не плакать, не проклинать, а понимать».¹⁴⁴ Ее не интересует жизнь конкретного человека во времени и пространстве. Кьеркегор, открыв свою неизлечимую болезнь, как раз плакал, вопил, протестовал. От Гегеля и гегельянства Кьеркегор «бросился к частному мыслителю Иову и создал философию отчаяния».^{144a}

В экзистенциальном толковании Кьеркегора **судьба Иова является опытом каждого человека, который пережил отчаяние безысходности, потерял все, что составляло смысл его жизни и открыл абсурд.** Иов отверг рациональное оправдание зла и выбрал путь парадоксальной веры. Библейский образ Иова не раз возникает в текстах Кьеркегора, построенных по принципу драмы. По мысли Шестова, Достоевский и Кьеркегор родственны по духу, поскольку оба посвятили себя «преодолению того строя идей, который гегелевская философия, как итог развития европейской мысли, воплотила в себе».¹⁴⁵ Достоевский и Кьеркегор родственны в своей жажде верить. Кьеркегоровское определение веры как противоречия между бесконечной страстью, борениями внутренней жизни и объективной неуверенностью, было, несомненно, близко Достоевскому. По Шестову, экзистенциальная философия Кьеркегора несет людям не знание, а жизнь, и «праведный жив будет верой».

По мысли Шестова, у Кьеркегора и Достоевского одинаковые методы разыскивания истины:

Все эпизодические вставки в его (Достоевского – Т.Б.) больших романах – исповедь Ипполита в «Идиоте», размышление Ивана и Мити в «Братьях Карамазовых», Кириллова в «Бесах», его «Записки из подполья» и его небольшие рассказы, опубликованные им в последние годы жизни в «Дневнике писателя» («Сон смешного человека», «Кроткая»), – все они, как у Кьеркегора, являются вариациями на тему «Книги Иова».¹⁴⁶

Мы считаем эту сентенцию Шестова открытием в достоевковедении. Тема гибели невинных людей глубоко волновала Достоевского. **Но из всех писавших о Достоевском в Серебряном веке и в Русском Зарубежье только Шестов обратился к этой теме.** Напомним, что это стержневая тема его «философии трагедии».

Книга Иова была, вероятно, наиболее любима Достоевским из всей Библии. Вопрос о незаслуженных страданиях был и его личный вопрос. Он потерял двух детей: первую дочку Соню в 1868 году и сына Алешу в 1878.¹⁴⁷ За участие в кружке Петрашевского, за чтение знаменитого письма Виссариона Белинского Гоголю, Достоевский претерпел четыре года каторги и четыре года ссылки – наказание совершенно несоизмеримое с проступком. На каторге открылась его болезнь – эпилепсия, которая не покидала его до конца жизни.¹⁴⁸ У писателя были все основания, как и у Иова, требовать от Бога ответа о проявленной несправедливости.

Уехав летом 1875 года по совету врачей лечиться в Эмс, Достоевский писал жене о Книге Иова следующее:

Читаю книгу Иова, и она приводит меня в болезненный восторг: бросаю читать и хожу по часу по комнате, чуть не плача, и если бы только не подлейшие примечания переводчика, то, может быть, я был бы счастлив. (17, 423)

Очевидно, что Книга Иова вызывала у писателя не бунт против несправедливого мира, а слезы умиления, в которые превратились его личные страдания. Именно это состояние болезненного восторга Достоевский «подарил» потом старцу Зосиме, пересказывающему притчу об Иове своим ученикам.

Теперь уже документально выяснено, чей перевод Книги Иова читал Достоевский, и какие «подлейшие примечания» вызывали его досаду¹⁴⁹. Мы считаем необходимым остановиться на этом вопросе, поскольку **философема «страдания Иова»**, как это верно открыл Шестов, охватывает проблематику: «Бог – человек – мировое зло – страдания невинных – смерть – воскрешение». «Подлейшие примечания» переводчика были сделаны в духе мирозерцания друзей Иова. Веря в доктрину возмездия, друзья доказывали Иову, что наказание следует за его грехи, что всемогущий Бог не даст погибнуть невинному (4, 7; 5, 15; 15, 29).¹⁵⁰ Иов же не терял веру, как надеялся Сатана, продолжал настаивать на своей невинности и требовать у Бога ответа относительно несправедливых страданий (10, 3 - 9; 7, 20). Наконец, Яхве ответил Иову (гл. 38 – 39). Суть ответа в том, что человеку не дано понять Промысел Божий и тайны мироздания. Иов признал это:

А теперь око мое увидело тебя,

И поэтому отрекаюсь я
и раскаиваюсь в прахе и пепле. (42, 6)

В 1875 году Достоевский заканчивал работу над романом «Подросток». В подготовительных вариантах не раз встречаются записи о Книге Иова: «Новых идей нет. Идеи все одни и те же, начиная с Иова...» (16, 346). «Иов – новые дети. Старое зло исчезает, переходит в умиление». (16, 405) В финальный текст «Подростка» эти записи не вошли. В «Братьях Карамазовых» притчу об Иове трактует старец Зосима:

Тут Творец <...> смотрит на Иова и вновь хвалится созданием своим. А Иов, хваля Господа, служит не только ему, но послужит и всему созданию Его в роды и роды и во веки веков, ибо к тому и предназначен был. <...> И сколько тайн разрешенных и откровенных: восстанавливает Бог снова Иова, дает ему вновь богатство, проходят опять многие годы, и вот у него уже новые дети, другие, и любит он их – Господи: «Да как мог бы он, казалось, возлюбить этих новых, когда тех прежних нет, когда тех лишился? Вспоминая тех, разве можно быть счастливым в полноте, как прежде, с новыми, как бы новые ни были ему милы?» Но можно, можно: старое горе великою тайною жизни человеческой переходит постепенно в тихую умиленную радость. (14, 265)

Таким образом, старец Зосима развивает идеи, противоположные Ивану Карамазову. Страдания нужно признать и принять, как принял Иов. Божий мир с его разнообразиями и тайнами недоступен «эвклидову уму» человека.

Нам думается, что подход Достоевского к проблеме теодицции включает «pro et contra». С одной стороны, вызов Ивана, вопрошающего о гибели невинных, с другой – ответ старца Зосимы о тайнах мироздания, которые не дано полностью раскрыть человеку. Книга Иова притягивала к себе Достоевского не только своей мудростью. В ней писатель находил огромное утешение.

На каторге Достоевский пришел к христианскому мировоззрению. Он увидел, что та глубина зла, на которую способен человек, может быть побеждена только с помощью метафизического преображения души и мира. Религиозные искания Шестова шли другим путем. Он не устает подчеркивать пропасть, отделяющую Творца от твари, подчеркивать трансцендентность и всемогущество Яхве, настаивая, что при этом для «Бога нет ничего невозможного». Бог может сделать бывшее небывшим. Бог вернул Иову **прежних** детей. «Значение Иова не в том, когда он говорит: Бог дал, Бог взял... значение Иова в том, что он довел борьбу до тех пределов, где начинается

вера», - убеждает Шестов в книге «Киргегард и экзистенциальная философия» (глава «Гегель и Иов»).¹⁵¹ Вариацию философемы «страдания Иова» можно обобщить следующим образом: «Не может быть объяснения гибели невинных людей с точки зрения законов разума и логики. Может быть только ответ Иова» (42, 6), и в этой интерпретации Достоевский и Шестов единомышленники.

В эссе «Достоевский и Киргегард» Шестов обращается к рассказу «Сон смешного человека» и повторяет знакомые уже нам мысли: «Змий не обманул человека; плоды с дерева познания стали источником философии всех будущих времен».¹⁵² По мысли Шестова, человек поверил, что разум даст ему больше, чем свобода. Но ведь свобода потому и есть свобода, что вперед нельзя знать, что она принесет с собой. Там, где умозрительная философия усматривает истину, Достоевский увидел нелепость нелепостей. «Откуда они (истины - Т.Б.) пришли, кто дал им такую неограниченную власть над человеком? И как случилось, что люди приняли их, приняли все, что они несли миру, и не только приняли, но и обоготворили их?» - так интерпретирует Шестов философские идеи Достоевского.¹⁵³

Разум внушил человеку недоверие к божественной, но ничем не гарантированной свободе веры. Людям не нужен Бог, им нужны гарантии. Кто даст гарантии, тот и станет Богом. Такова нить рассуждения Шестова, и, как мы продемонстрируем ниже (глава II, раздел 13), его аргументация очень близка мыслям, которые Достоевский вложил в уста Великого Инквизитора.

8. Выводы. Эвристическая ценность вариаций Шестова.

§ 12

Прежде, чем делать выводы относительно эвристической ценности вариаций Шестова, мы хотели бы вначале представить разные мнения ученых по поводу «изгойничества» Шестова и его принадлежности к Серебряному веку, к Религиозно-философскому ренессансу. Дело в том, что в шестововедении существуют противоречивые мнения по этому вопросу. Василий Зеньковский в «Истории русской философии» (1954) отмечал острую

борьбу Шестова против секуляризма и антирелигиозной философии Нового времени. По Зеньковскому, «Шестова нельзя правильно понимать вне русской философии, вне ее внутренней диалектики – творчество Шестова как бы завершает всю напряженную борьбу русской мысли с секуляризмом».¹⁵⁴

По нашему убеждению, борьба с секуляризмом во всех его возможных проявлениях является той **общей платформой, на которой сходятся философские мировоззрения Достоевского и Шестова**. Подчеркнем также, что истоком формирования Шестова как философа была русская литература, и в этом плане показательна его статья о Пушкине.¹⁵⁵ На наш взгляд, эссе Шестова, созданные в период Серебряного века, отражают его принадлежность к Религиозно-философскому ренессансу.

Среди современных исследователей высказываются мнения, подчеркивающие интеллектуальное изгойничество Шестова в панораме Серебряного века. В отличие от друзей и коллег по философскому цеху (Бердяева, Булгакова, Франка, Зеньковского, Вышеславцева), Шестов не был последователем Владимира Соловьева¹⁵⁶, не прошел искуса легального марксизма, не участвовал в сборниках о судьбах русской интеллигенции, не был русским. Таковы аргументы американской исследовательницы Джудит Корнблатт в статье «Вечный жид: Лев Шестов и русская религиозная мысль».¹⁵⁷

В процессе данного исследования мы постарались показать, что Шестов внес вклад в направление, которое Бердяев назвал **«Новое религиозное сознание»**. Острая борьба Шестова против секуляризма и утверждение «человеческого Я как самого иррационального и непокорного из всего, что было создано Творцом», - таков, на наш взгляд, главный вклад Шестова в «новое религиозное сознание».¹⁵⁸

С нашей точки зрения, «философию трагедии» нельзя правильно понять вне идейно-нравственной проблематики Серебряного века, неотъемлемой частью которой является экзистенциальная проблематика пограничных ситуаций между жизнью и смертью. На наш взгляд, Шестов был полноправным представителем культуры Серебряного века и культуры Русского Зарубежья. Что касается первых лет жизни в эмиграции, то изгойничества нет и в помине.

Наоборот, мы отметили активное участие Шестова в культурно-просветительской деятельности «русского Парижа».

Такова наша точка зрения по этому вопросу. Свою позицию мы противопоставляем позиции Дж. Корнблатт, которая настаивает на том, что метафорой всего творчества Шестова было изгнание. «Быть в изгнании» – основная иудаистская метафора, и Шестов осознал свою роль «скитающегося Вечного жида».¹⁵⁹ Между тем, автор не считает возможным причислить Шестова к еврейским мыслителям. Она пишет: «Вероятно, нам лучше всего называть Шестова неденоминационным фундаменталистом, чем может объясняться и его особая симпатия к Лютеру»¹⁶⁰. Со своей стороны, мы считаем, что Шестова можно отнести к внеконфессиональным религиозным философам. В плане интересующей нас проблематики Шестов был «философом-одиночкой», и это определило «параболу его творческой судьбы». Но мы склонны связывать его Библейский экзистенциализм не с метафорой «Вечный жид», а с приверженностью к теме грехопадения и поиску веры в живого Бога, так оригинально истолкованную им в русле религиозного экзистенциализма.

§ 13

Выскажем свою позицию о герменевтических методах Шестова. В процессе исследования мы отмечали определенную эволюцию в шестовских интерпретациях творчества Достоевского. В начале своей литературно-философской деятельности создатель «философии трагедии», приступая к разбору Достоевского, признавал, что «возможны ошибки в истолковании отдельных мест и даже романов, что на критическое чутье тоже нельзя положиться, и остается одно: произвол».¹⁶¹

Метод исследования в эссе «Достоевский и Нитше», который Шестов честно назвал «произволом», близок по интенции постмодернистскому приему литературоведения, провозглашенному французским феноменологом Жилем Делезом (1925 -1995). Определяя свою позицию историка философии, Делез писал:

Я воображал себе, что за спиной автора делаю ему ребенка, который должен бы быть его ребенком, но в то же время чудовищем. Очень важно, чтобы

ребенок был его, поскольку необходимо, чтобы автор в самом деле говорил то, что я его заставил говорить.¹⁶²

Шестов, наверное, согласился бы, что именно таков был его собственный метод исследования в начале века. Но для нашей темы важно было проследить эволюцию Шестова и доказать, что авторский субъективизм или произвол (ребенок-чудовище) уступает место более аутентичному прочтению в связи с разработкой тем Библейского экзистенциализма.

Как создатель «философии трагедии», Шестов выявляет в творчестве Достоевского следующие вопросы:

- В чем смысл и оправдание отдельной человеческой личности?
- Может ли зло быть объяснено и может ли человек принять мир со всей бессмыслицей?
- Как жить человеку с изъязвленной совестью и злостью на свое унижительное состояние?
- Что делать человеку, когда он становится непоправимо несчастным?
- Чем ему могут помочь идеалы «высокого и прекрасного», нормы морали и законы естествознания?
- Как можно любить ближнего, не впадая в ложь и фарисейство?
- Что есть добро?
- Как соотносятся вера и знание?
- Что значит прорыв к Богу и обретение веры?
- Что дает человеку «философия трагедии»?

Все эти вопросы мы действительно находим на страницах произведений Достоевского. Но ответы писателя порой иные, чем у Шестова. (Частично мы уже представили ответы Достоевского в анализе материала данной главы. В главах II и III мы намерены дать экспликацию некоторых философем Достоевского, которые содержат ответы на поставленные Шестовым вопросы.)

Шестов субъективно выбирает те идеологические конструкции, которые совпадают с его собственной парадигмой «философии трагедии» и делает их предметом своих интерпретаций. Ответы Шестова на «проклятые вопросы» лишь до некоторой степени совпадают с «ответами» Достоевского. В этой лишенной целесообразности жизни у человека есть свобода выбора, но нет

никаких гарантий. Зло нужно не менее, чем добро, и то и другое необходимо для человеческого существования. Рано или поздно человека постигают несчастья и смерть, но именно непредсказуемость жизни нужна человеку для становления личности. «Власть идей», «всемство», секулярный гуманизм вызывают бунт человека с развитым сознанием. Вера и знания – разное и противоположное. **Вот тезисы Шестова, родственные по духу и Достоевскому.**

Шестова интересуют герои, выбравшие одиночество в социально-психологическом и философском смысле слова, то есть герои, противопоставившие «всемству» свою «fixed idea», такие, как: Подпольный человек, Раскольников, Ставрогин, Кириллов, муж Кроткой, «Смешной человек», Иван Карамазов. Когда человек становится непоправимо несчастным и лишается покровительства законов, всякая связь с близкими людьми порывается навсегда. А так как каждый человек осужден быть рано или поздно несчастным, то последнее слово философии – одиночество.¹⁶³

Одиночество не является последним словом философской антропологии Достоевского. В парадигме мышления Достоевского предложены иные подходы к проблеме смысла жизни. Однако оба мыслителя единокорны, провозглашая человеческое «Я» как самое непокорное и, стало быть, самое «иррациональное из всего, что создано Творцом».^{162a} С нашей точки зрения, Шестов представляет здесь адекватную интерпретацию «самостоятельного хотения» (5, 113). Человек – не «органный штифтик», не «фортепьянная клавиша», утверждал Достоевский устами Подпольного человека. Человек вполне может пожелать «капризной свободы», совсем не выгодной для него:

Да осыпьте его всеми земными благами, утопите его в счастье совсем с головой, так, чтобы только пузырьки вскакивали на поверхности счастья, как на воде; дайте ему такое экономическое довольство, чтоб ему совсем уж ничего больше не оставалось делать, кроме как спать, кушать пряники и хлопотать о прекращении всемирной истории, - так он вам и тут человек-то, и тут, из одной неблагодарности, из одного пасквиля мерзость сделает. (5, 116)

Эту мысль Достоевского Шестов не раз обыгрывает в своих эссе-драмах.

Негодующее неприятие секуляризма и страстный поиск Бога были свойственны как Достоевскому, так и Шестову. У них были общие темы,

касающиеся трагизма человеческого существования. Всю свою творческую жизнь Шестов провел в «странствиях по душам великих мыслителей», и на всех этапах его творчества Федор Михайлович Достоевский был «героем» его философских драм.

...

Заканчивая данную главу, попытаемся сформулировать свою позицию по интересующим нас проблемам, а именно: в чем Шестов видел глубину и оригинальность Достоевского как мыслителя, каковы особенности герменевтики Шестова, представленные в философских эссе-драмах, наконец, **какие новые смыслы генерируют философы Достоевского в вариациях Шестова и в чем их эвристическая ценность.**

1. В культурном пространстве герменевтики Шестов обустроил свою среду. Он создал философские эссе-драмы, в которых запечатлел прежде всего свой собственный эмоциональный опыт переживания текстов. Автор «философии трагедии» извлек новые смыслы из таких произведений Достоевского, как: «Записки из подполья», «Сон смешного человека», «Преступление и наказание», «Идиот» (исповедь Ипполита), «Братья Карамазовы» (глава «Бунт»). В его драмах Достоевский действует рядом с Сократом, Платоном, Кантом, Гегелем, Спинозой, Ницше, Кьеркегором. Шестов обратился к философам Достоевского, чтобы продуцировать свои вариации.

2. **Герменевтическая стратегия Шестова не предполагает бережного отношения к текстам Достоевского.** Ему не нужно все вербальное пространство повестей и романов, ему нужны только те тексты, на которые он может «наложить свой голос», т.е. свой понятийный аппарат и, таким образом, создать мизансцены драмы о «перерождении убеждений» Достоевского. Мы отмечали, что Шестов проходит мимо логического самоубийства Кириллова, «антитеодиции Ивана Карамазова», комплекса неполноценности и одиночества Подпольного человека, другими словами, мимо тех сюжетов, которые могли бы его интересовать как философа экзистенциального типа. Но у Шестова свой особый код дешифровки произведений писателя, и этот код меняется в процессе эволюции самого Шестова.

3. Шестов создал такие интерпретации, которые позволили ему «вписать» (контекстуализировать) Достоевского в свою парадигму «философии трагедии». Напомним исходные предпосылки этой парадигмы: Бог наделил человека свободой, но Бог не дал человеку гарантий. Но ведь свобода потому и есть свобода, что нельзя заранее знать что она принесет. **«Философия трагедии»** предназначена для тех, кто находится в пограничной ситуации, кто лишен покровительства законов, поскольку взбунтовался против них.

4. Шестов выявил «философию трагедии» в произведениях Достоевского, и в этом его громадная заслуга. Современники Достоевского, читая «Записки из подполья», испытывали ощущение шока, они искали «урок», «тенденцию». По Шестову, «урок» Достоевского заключался в том, чтобы прожить жизнь самостоятельно. Натура человека живет не только и не столько рассудком, а всем, что «есть в ней сознательного и бессознательного» (5, 115). Цель жизни – «в самой жизни, а не в собственно цели» (5, 115). В контексте «философии трагедии» Шестов расширяет семантический объем таких философем как: **«всемство»**, **«каменная стена»**, человек как **«органный штифтик»**, **«хрустальный дворец»**, **«дважды два четыре – это смерть»**, создавая свои вариации.

Шестов использовал произведения Достоевского, прежде всего, как материал, на котором он выстраивает свою парадигму. В этом плане надо рассматривать возникновение оригинальных вариаций Шестова. Например, «преодоление самоочевидностей» охватывает указанные выше вариации философем Достоевского и в тоже время это – мысле-образ, или элемент парадигмы Шестова.

5. В последний период творчества Шестов подчеркивал возможность преодолеть трагедию отчаяния, возможность взывать к Богу, для которого «нет ничего невозможного». Этот тезис Библейского экзистенциализма Шестова дает возможность по новому расставить акценты в «философии трагедии». В последних эссе Шестова звучат некоторые оптимистические ноты, некоторая надежда быть услышанным Богом. Мы постарались это показать в нашем анализе вариаций Шестова философем **«эвклидов ум»** и **«страдания Иова»**.

Такова наша позиция относительно вариаций Шестова, которые аутентичны контексту Достоевского. Отметим, что в последний период творчества изменился и дискурс Шестова. Хотя его дискурс остался по прежнему ориентированным на устную речь, но в нем меньше пародийных элементов, меньше сарказмов и проклятий. Тон стал более выдержанным, больше места занимают философские рассуждения, факты из истории философии. Тем не менее, Достоевский и Кьеркегор по прежнему предстают как драматические герои, о которых повествует Шестов.

6. Есть и другая «сторона медали». Дело в том, что Достоевский не ограничился «философией трагедии». Да, он призывал жить своим **самостоятельным** умом, иметь «самостоятельное хотение» (5, 113). При этом Достоевский исподволь проводил свой идеал «живой жизни», о котором и тоскует его Подпольный антигерой. Для мировоззрения Достоевского было абсолютно **неприемлемо** (и это будет доказательно продемонстрировано в последующих главах) согласиться с мыслью, что **человек призван создавать какие-угодно правила «игры» под названием «жизнь»**. Как конструктор и деконструктор идей, он «проверял» прочность идеи «**человекобог**», которому все дозволено. Шестов «забывает» философы «живая жизнь» и «человекобог» и потому не актуализирует их. Воспоминание и забывание – две взаимодополняющие стороны отбора информации. Забывание в данном случае деструктивно. Контекст философы «живая жизнь», смысл заложенных в ней понятий и символов остались не актуализированы, а значит, хотя бы на время и отчасти, подверглись угасанию в культурной памяти.¹⁶⁴

7. В параграфах 1 и 3 данной главы диссертации мы обратили особое внимание на тему трагического существования человека как общую для Достоевского и Ницше. Шестов первым раскрыл эту общность. После его эссе соединение имен Достоевского и Ницше стало привычным в философской и социологической литературе.¹⁶⁵

Шестов не пользовался, конечно, постмодернистским термином «эпистемологическая неуверенность». Его терминология еще «старая». Однако Шестов тонко прочувствовал процесс культурной динамики перехода в новое состояние эпохи, близкой постмодернизму (см. §1 данной главы

диссертации), где принцип релятивности является основным, и все точки зрения равноправны.

8. В разделе 4 данной главы диссертации мы показали, как Шестов расширяет семантику «подполья». Шестову родственны по духу бунтующие герои Достоевского, но среди них более всего дорог Подпольный человек, провозгласивший бунт против диктатуры науки и норм морали, т.е. «всемства». В «Записках из подполья» ставится вопрос: как жить человеку, который не хочет строить «хрустальный дворец»? В постмодернистском ключе этот вопрос может быть **перефразирован следующим образом: «как жить, чтобы не потерять разноликость?»**.

Достоевского интересовало «капризное Я» и частная жизнь каждого героя. Он предчувствовал, что строительство «хрустального дворца» обернется строительством «Беломорканала». Предчувствия явственно вычитываются в романе «Бесы», о чем уже написаны обстоятельные исследования.¹⁶⁶ Но и в «Записках из подполья» содержатся предчувствия трагической возможности, а именно, возможности лишить человека частной жизни, растворить в немом всепожирающем «Мы», описанном в романе Евгения Замятина в 1934 году.¹⁶⁷ В Подпольном человеке Шестову был дорог его протест, который выражен знаменитыми словами *«Я-то один, а они-то все»* (5, 125). (курсив – Т.Б.)

9. Шестов создал такую интерпретацию философеми «Подпольный человек», что парадоксалисту-антигерою вполне оказалось место «под крышей» постмодернизма.

В постмодернизме отрицается ходячее мнение о том, что может быть только одна истина, и что она у кого-то из сильных мира сего «в кармане». Постмодернизм дает право голоса тем направлениям, которые были оттеснены на периферию культуры. Именно с этих позиций и выступает Подпольный человек, настойчиво вопрошающий о праве наук диктовать свои законы людям. Парадоксалистом движет протест против превращения его в «человека массы», который поддакивает новомодным в то время направлениям социал-дарвинизма, френологии и др. Иными словами, Шестов в своей трактовке Подпольного человека имплицитно указал на генетическую

связь Достоевского и постмодернизма. Не случайно Шестов был одним из учителей Жоржа Батая (Georges Bataille, 1897 – 1962), французского романиста, эссеиста, философа, идеи которого позже подхватили ведущие постмодернисты Р. Барт, Жиль Делез, Ж. Деррида, Ж. Лакан, М. Фуко.¹⁶⁸

Мы бы хотели указать на тот возможный «перекресток», где Достоевский бы «расстался» с постмодернизмом и отказался бы от дальнейшего родства с ним. Постмодернизму свойственен релятивизм, гиперкритицизм, эклектизм, отказ от мировоззрений, от иерархии ценностей¹⁶⁹. Релятивизм постмодернизма может очень легко развиваться в сторону униформизма, и тогда опять возобладает «дух Великого инквизитора», только уже не как идея, воплощенная в тоталитаризме XX века (проект Шигалева из «Бесов»), а как реализация сна Раскольникова о мировой язве, о трихинах, вселившихся в людей и делавших их бесноватыми:

Но никогда, никогда люди не считали себя такими умными и непоколебимыми в истине, как считали себя зараженные <...>. Все были в тревоге и не понимали друг друга, всякий думал, что в нем одном и заключается истина <...>. Не знали кого и как судить, что считать злом, что добром. Не знали, кого обвинять, кого оправдывать. Люди убивали друг друга в какой-то бессмысленной злобе. (6, 419 – 420)

Апокалиптические предчувствия Достоевского, зашифрованные в этом сне, парадоксально сбываются наяву в эру глобализации, в эпоху войны с терроризмом.^{169a}

10. Герменевтику Шестова можно охарактеризовать как позицию между чуждостью и близостью. Шестов разорвал с традициями умозрительной, абстрактной философии, он провозглашал релятивизм, фактически, утверждал «разорванное», «несчастное» сознание субъекта, пребывающего в экзистенциальной ситуации между жизнью и смертью.

Шестов не замечает, что мировоззрение Достоевского и Подпольного человека не во всем совпадают. Авторское слово самого Шестова деспотично, он задает вопросы, но не ждет несогласия читателя. Он постоянно возвращается к одной и той же теме, и как только тема появляется, его голос приобретает саркастические интонации в течение всего доказательства. Подчеркнем еще раз эту тему: «Почему «Я» должно без сопротивления подчиниться необходимости? Зачем уважать «неизменные законы», если они

насилуют желание? Откуда уверенность, что предполагаемое невозможное, действительно невозможно?». Шестов вещает как священник, разгневанный святотатством над священными сосудами. И в то же время Шестов по новому расшифровывает вопросы Подпольного человека, и они начинают звучать в постмодернистском ключе.

11. Шестов стоял у истоков новых веяний в философии и литературоведении. Мы полагаем возможным рассматривать Шестова как предтечу психоаналитически ориентированного литературоведения, правда, сделав необходимые оговорки. Как было отмечено, в эссе Шестова, посвященных Ницше, Спинозе, Паскалю, Кьеркегору, автора интересовала **личная трагедия его «героев»**. В этом отношении Шестов предвосхитил постмодернистскую тенденцию литературоведения. Однако Шестов всегда соблюдал почтительность к своему «герою», и это особенно заметно в эссе третьего периода творчества. Личное целомудрие Шестова никогда не позволяло ему идти по скользкой тропе сенсационных «разоблачений».¹⁷⁰ Шестова не интересовали грязные сплетни о Достоевском. Он по своему стремился разгадать тайну личности писателя, сосредотачивая внимание на кризисных моментах его духовной жизни, его мироощущения. В драмах-эссе Шестова экзистенциальный и психоаналитический подходы находятся в интересном сочетании.

Шестов применил к текстам Достоевского новый культурный код. Парифразируя афоризм Спинозы, мы утверждаем, что плакать, смеяться, негодовать было для него важнее, чем понимать. Это - подход постмодернизма, хотя и в «свернутом» виде.

12. В эссе эмигрантского периода Шестов указал в творчестве Достоевского на его открытия философской значимости. Шестов сожалел, что на «Записках из подполья» нет академического штемпеля, имея в виду, что это произведение не признано академической университетской наукой. Отметим, что не без усилий Шестова, «Записки из подполья» в последние десятилетия XX века прочно вошли в научный оборот, в частности, в программы университетских курсов, как произведение, насыщенное философской проблематикой.¹⁷¹

Шестов первым открыл родственность мировоззрения Достоевского с философами экзистенциального типа - Ницше, Паскалем, Кьеркегором. Литературное открытие Шестова положило начало современным исследованиям, посвященным темам: «Достоевский и Кант», «Достоевский и Гегель», «Достоевский и Кьеркегор», «Достоевский и Ницше».^{171a}

13. Творчество Шестова в эмиграции явилось импульсом для тех интеллектуалов, которые уже испытали влияние Достоевского (Слово «влияние», конечно, требует дифференцированного подхода, так как ниже упомянутые философы и писатели черпали весьма разные стимулы из литературного наследия Достоевского). Среди них упомянем Ясперса, Хайдеггера, Габриэля Марселя, Жан-Поль Сартра, Германа Гессе, Анри Мальро, Андре Жида, Мигель де Унамуно, Ортегу-и-Гассета, Альбера Камю, Жоржа Батая.¹⁷²

Шестов сыграл роль двустороннего проводника в осуществлении идейного обмена между Европой и Россией. И тут большая роль принадлежит его работам о Достоевском. Важно отметить, что вчитывание в Достоевского происходило очень часто через призму шестовских эссе-драм, переведенных уже до войны на европейские языки. Мы не ставили задачу проследить влияние Шестова на всех интеллектуалов Европы, с которыми он общался. Однако мы считаем любопытным отметить влияние Шестова на Жоржа Батая, который в определенной степени «проигрывал» в жизни модели поведения Подпольного человека.

Для Жоржа Батая встреча с Львом Шестовым имела очень большое значение. Эта встреча предопределила его понимание того, что такое философия в трех важных измерениях: отношение философа к Богу, отношение философа к философии, отношение философа к самому себе. Шестов, как мы пытались показать в разделе 1 данной главы, был «донкихотом философии незнания». Его философия – это богоборчество против бога Спинозы, бога Канта, бога Гегеля. Шестов отвергал любое примирение жизни со страданием и злом. Вот максимы Шестова: кто произносит «Бог существует – теряет Бога», «Для Бога нет ничего невозможного». Творчество Жоржа Батая исходит из этой тоски по невозможному. Но Батай пошел дальше шестовской

интерпретации Подпольного человека. Он пытался жить с личиной подпольного антигероя, чего, конечно, никак нельзя представить в отношении Шестова с его обликом Ветхозаветного пророка. Не удивительно, что Батай довольно быстро «отошел» от Шестова.¹⁷³

Батай не просто признавал мерзость человеческую и писал о ней, но выставлял ее напоказ в собственных поступках. Философ «невозможного» был обязан стать «невозможным философом». В своем дискурсе Батай осваивал эстетику низменного, а точнее, эстетику «низа» человеческого существа.¹⁷⁴ Примечательно, что его дискурс передает внешний и внутренний опыт философа-дебошира и скандалиста.

Опыт Жоржа Батая, продолжившего похождения Подпольного человека, вполне заслуживает того, чтобы стать самостоятельным сюжетом в рамках исследований по семиотике поведения. Сюда же можно включить и наши наблюдения о некотором сходстве Раскольников с Ницше, Федора Павловича Карамазова – с Василием Розановым.

...

Шестов просил когда-то Бердяева, а в месте с ним и остальных читателей, не ловить его на противоречиях, забыть его слова и даже мысли, но помнить лицо автора. В истории интеллектуальной мысли XX века сохранилась память не только о лице автора, но и его оригинальные мысли.

ПРИМЕЧАНИЯ И СНОСКИ К ГЛАВЕ I

1. «Философия трагедии» как философская парадигма Льва Шестова

- ¹. В данной диссертации книга Шестова *«Достоевский и Ницше»* цитируется по парижскому изданию YMCA-Press 1970.
- ². «Киркегард и экзистенциальная философия» цитируется по изданию – Москва: Гнозис, 1992 (Reprint издательства «Современные записки», Париж, 1939). В цитатах сохраняется

правописание, свойственное Шестову и его времени. В тексте автора диссертации употребляется принятое в современном русском языке правописание: Ницше и Кьеркегор.

3. **Шестов, Лев.** *Достоевский и Ницше*, с.1.
4. О постоянстве мотивов творчества Шестова писал Семен Франк: «Шестов излагает во многих книгах свое собственное мировоззрение, оставшееся неизменным в течении его творчества». См. **Франк С. Л.** *Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века*. Антология, Washington; New York, 1965, с. 157.
5. В процессе подготовки материала для данной главы мы изучили статьи, посвященные философскому творчеству Льва Шестова, в частности: **Patterson, David.** "Shestov's Second Dimension In Job's Balances," *SEEJ*, 1978, vol. 22, № 2, p. 141 - 152. **Horowitz, Brian.** "The Tension of Athens and Jerusalem in the Philosophy of Lev Shestov," *SEEJ* (1999), vol. 43, № 1, p. 221 – 233; и многие другие работы, указанные в Библиографии, раздел 7. Мы пришли к выводу, что взгляды Шестова излагаются статически. Нас же интересует эволюция мировоззрения Шестова. Нас интересуют изменения в парадигме и дискурсе Шестова после эмиграции, и в этой связи вариации Шестова в отношении философем Достоевского: «подполье», «Подпольный человек», «каменная стена», «всемство», «дважды два четыре – это смерть», «человекобог» и многие другие. Исследований по этой теме пока нет.
6. Настоящее имя философа было Лев Исаакович Шварцман. Он происходил из семьи еврейского коммерсанта, владельца мануфактурных складов в Киеве; закончил в 1889 году юридический факультет, писал диссертацию по рабочему вопросу, помогал в деле отца. Шестов стал печататься в киевских газетах с 1895 года, с 1897 полностью отдался философии. Выбор псевдонима был не случаен. Шест используется для измерения глубины воды, - таков метафорический подтекст псевдонима, а ведь Шестов ставил задачу научить человека жить в неизвестности. В книге **Штейнберга А.** *«Друзья моих ранних лет (1914 – 1928)»*. (Париж: Синтаксис, 1991) содержится другое объяснение псевдонима.
7. Статья «*А.С. Пушкин*» была написана Шестовым весной 1899 года, когда философ еще не определил свой экзистенциальный негативизм и провокационный стиль. Впервые статья была опубликована в журнале «Воздушные пути», Нью-Йорк, 1960. Мы цитируем статью по книге «Пушкин в русской философской критике», Москва, 1990, с. 194 – 206.
8. Там же, с. 197.
9. Излагая биографические данные Шестова, мы пользуемся книгой его дочери, - **Натальи Барановой-Шестовой** *«Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников.»* (Париж, YMCA-Press, 1983). Мы также пользуемся книгой друга и ученика Шестова – Бенджамина Фондана. (**B. Fondane.** *Rencontres avec Léon Shestov.* Paris, 1983).

Фондан познакомился с Шестовым в Париже в 1924 году; последние три года жизни философа (1935 – 1938) он записывал беседы с ним. Погиб в Освенциме в 1944 г.

10. Лев Шестов познакомился с текстами Ницше в 28 лет (примерно в 1894 – 1895), когда творчество немецкого философа только начало завоевывать умы современников. Для молодого мыслителя эта встреча имела судьбоносное значение. Б. Фондан записал впоследствии впечатление Шестова: «Несколько позже, находясь в Европе, я читал Ницше. Я чувствовал, что в нем мир совершенно опрокидывался». **Fondane B., Op. cit., p. 26.** В статье, посвященной Шестову в словаре «Русская философия» (1995), творчество философа разделено на несколько периодов. Первый период (1895 – 1911) можно назвать «апофеоз беспочвенности». Этому периоду присущи скептицизм, пафос разрушения, экзистенциальная проблематика, увиденная сквозь призму ницшеанства. Второй период творчества (1911 – 1930) – период иррационального экзистенциализма. Шестов ищет последних истин в области сверхчувственного и сверхлогического. Он презрительно относится к «научным» истинам и доказательствам. Шестов борется против принудительных всеобщих суждений. Ему нужно заставить науку высказать свои обобщения в более скромной форме и очистить место для религиозных истин и учения о власти духа. Относительно третьего периода творчества Шестова (1930 – 1938) существуют некоторые разногласия. Дело в том, что проблематика и методология Шестова остаются прежними, поэтому некоторые ученые не выделяют этого периода как самостоятельного. У нас другая точка зрения. Мы считаем, что в этот период Шестов находится под влиянием проблематики Кьеркегора. В этот период утверждается его Библейский экзистенциализм. Шестова особенно увлекает идея всемогущества Божия и в этой связи изменяется интерпретация творчества Достоевского. Ранее он рассматривал Достоевского через призму ницшеанского индивидуализма и эгоизма. В последний период он интерпретирует Достоевского через призму кьеркегоровского отчаяния и взывания к Богу. Изменился дискурс последних эссе. См. *Русская Философия. Словарь.* (под ред. М.А. Маслина). Москва: Республика, 1995, с. 616 – 619; см. также **Shein, Luis J.** "Lev Shestov: Existentialist," *The Russian Review* (1967), vol. 26, p. 278 – 285; **Wernham, James C.S.** *Two Russian thinkers. An essay in Berdyaev and Shestov.* University of Toronto Press, 1988.
11. Все ранние произведения Ницше вплоть до «Человеческого, слишком человеческого» (1878), в глазах Шестова были игрой с готовыми поэтическими образами и философскими понятиями, поскольку они были составлены не из личного опыта, а заимствованы из эллинских источников, Вагнера, Шопенгауэра.
12. **Шестов, Лев.** *Достоевский и Ницше.* Op. cit., с. 17.
13. Мы взяли «Новую декларацию прав человека» в кавычки, чтобы подчеркнуть иронический контекст нашего рассуждения. Как выразитель постклассической культуры Ницше декларировал неограниченные права «сверхчеловека». «Сверхчеловек» - это «homo sapiens perfectos», человекобог, которому все дозволено. Остальная масса человечества –

стадо, с которым по теории социал-дарвинизма не надо церемониться. О содержании «Новой декларации прав человека» см. раздел 5 данной главы.

14. См. Фридрих Ницше и русская религиозная философия. Переводы, исследования, эссе философов «Серебряного века». Минск, 1996, т. 1 – 2; *Nietzsche in Russia*. Ed. Bernice Rosenthal. (Cambridge Univ. Press, 1986.)
15. Об этом писали Ю. Айхенвальд в эссе «Достоевский» **Айхенвальд Ю.** *Силуэты русский писателей*. Берлин: Слово, т.2, с. 185 – 202; **Ремизов А.М.** «Огненная Россия. Слово о Достоевском». // Ремизов А.М. Неумный бубен. Кишинев, 1998, с. 445; **Бердяев Н.А.** *Самопознание*. // Бердяев Н.А. Избранные сочинения. Ростов-на-Дону, 1997, с. 319.
16. См. Библиографию, раздел 6.
17. Эмигрантский критик Сергей Левицкий отмечал, что у Шестова были все возможности стать первоклассным литературным критиком, но он не реализовал эти способности благодаря своей страсти к «философии трагедии». (**Левицкий, Сергей.** *Лев Шестов*. // Новый журнал, 1964, №. 75, с.248). С нашей точки зрения, Шестов подчеркивал у всех выбранных им писателей одну черту: трагедийное начало. Но именно эта апология трагического начала позволила читателям обрести новое видение знакомых писателей.
18. О Шестове, как родоначальнике русского экзистенциализма см. **Зеньковский, Василий.** *История Русской философии*. Ленинград, т.2, кн. 2, с. 81 – 92.
19. Термин «пограничная ситуация» был введен в научный оборот Карлом Ясперсом (Jaspers, 1883 – 1969), немецким философом, психиатром, одним из создателей экзистенциализма. По Ясперсу, смысл бытия раскрывается человеку только в моменты потрясений (неизлечимая болезнь, близость смерти). Только в этих ситуациях человек осознает роль случая в своей жизни и насколько жизнь не принадлежит ему самому. Шестов выявил «пограничные ситуации» и дал им описание еще в начале века. О встречах Шестова и Ясперса указано в книге Барановой-Шестовой. *Op. cit.*, т.1, с. 359.
20. «Апофеоз беспочвенности» - это не только название книги, состоящей из афоризмов, это также элемент парадигмы Шестова, особенно в первый период творчества. Ретроспективное изложение читательской реакции на «Апофеоз беспочвенности» содержится в рецензии эмигрантского критика Владимира Ильина. Рецензия была написана в связи с переизданием книги Шестова в Париже в 1972 году. Автор рецензии вспоминает, что «Апофеоз беспочвенности» воспринимался в начале века как «смелый скачок в неизвестное <...>, что у прогрессивистов упали сердца по поводу беспринципности и антипозитивистской установки автора». См. **Ильин, Владимир.** *По поводу «Апофеоза беспочвенности» Л.И. Шестова*. // Новый журнал, 1973, №. 114, с. 238 – 240.

21. "Nur fur Schwindelfreie" – (только для небоющихся головокружения!) – так заканчивается последний афоризм в книге «Апофеоз беспочвенности» см. **Лев Шестов. Сочинения.** Москва: Раритет, 1995, с. 317.
22. **Подорога, Валерий.** *Метафизика ландшафта.* Москва, 1993, с. 213.
23. **Ницше, Фридрих.** *Соч. В 2-х томах.* Москва: Мысль, 1990, т. 2, с. 260 – 262; с. 272. Здесь и далее Ницше цитируется по этому изданию.
24. Там же, с. 261.
25. *Ф. Ницше и философия в России.* Сборник статей, Санкт-Петербург, 1999, с. 231.
26. **Шестов, Лев.** *Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше.* // Вопросы философии, 1990, № 7, с. 123.

2. Достоевский и Ницше как герои философской драмы Шестова

27. Там же, с. 127.
- 27a. **См. Баранова-Шестова Н.** *Op. cit.*, т. 2, с. 257 – 281.
28. **Шестов, Лев.** *Достоевский и Ницше.* *Op. Cit.*, с. 23.
29. Там же, с. 51 - 52.
30. Там же, с. 56.
31. Там же, с. 145, 153 – 157.
- 31a. **Frank, Joseph.** *Through the Russian Prism. Essays on Literature and Culture.* Princeton: Princeton Univ. Press, 1990, p. 183.
32. **Шестов, Лев.** *Достоевский и Ницше*, с. 115.
33. **Бахтин, Михаил.** *Проблемы поэтики Достоевского.* Москва: Сов. писатель, 1963, с.9. У Бахтина также читаем: «С точки зрения последовательного монологического видения и понимания изображения мира и монологического канона построения романа, мир Достоевского может представляться хаосом, а построение его романов – каким-то конгломератом чужеродных материалов и несовместимых принципов оформления». Мы считаем нужным подчеркнуть это наблюдение Бахтина, поскольку и Шестов и Бердяев именно так оценивали романный мир Достоевского.
34. Там же, с. 11. См. также Введение, раздел «Методология».

- ^{35.} Там же, с. 10. Бахтин развивает свою мысль следующим образом. В литературной критике сложились две тенденции. Одни критики пытались свести мировоззрения идееносных героев в системно-монологическое целое. В результате получался философский монолог. Другие – отождествляли сознание персонажей с авторским сознанием. Создавалось впечатление, что речь идет о нескольких мыслителях: Раскольникове, Мышкине, Ставрогине, Великом инквизиторе, Иване Карамазове. Бахтин подчеркивал, что авторы не замечали нового типа художественного мышления, которое он назвал полифоническим. Сознания не равноправны, они иерархично организованы. Однако мы не совсем согласны с точкой зрения Бахтина и выразили свою позицию в разделе «Методология». Голос создателя романов, Достоевского, нельзя уравнивать с голосами других героев. Философский замысел «скрепляет» сюжетную прагматику каждого произведения почти в той же мере, как и поэтика Достоевского.
- ^{36.} **Шестов, Лев.** *Op Cit.*, с. 115.
- ^{37.} **Паперно, Ирина.** *Семиотика поведения: Николай Чернышевский – человек эпохи реализма.* Москва: Новое литературное обозрение, 1996, с. 8. Паперно объясняет свою позицию следующим образом: «Семиотики занимались лишь одной стороной взаимодействия личности и культуры; а именно, влиянием литературы на поведение. Я обратилась к другой стороне этого процесса: к роли психологических механизмов и конкретного человека в формировании литературных текстов, культурных моделей и кодов.» Нам необходимо доказать, что Шестов фактически отождествляет **Ницше и литературного героя** Достоевского. В этой связи нам важны обе стороны взаимодействия личности и культуры. Тексты Достоевского оказали влияние на Ницше, в чем, как мы отметим ниже, он признавался. Но Ницше сам создал тексты, которые генерировали новые модели поведения и новые культурные коды. Ту же мысль мы подчеркиваем и в отношении текстов самого Шестова. Книги Шестова оказали серьезное влияние на молодежь. Одни, как Евгения Герцык, бросились искать Бога (см. **Герцык Е.** *Воспоминания*, Париж. 1970), другие грозили родителям: «Буду развратничать и читать Шестова». (**Баранова Шестова.** *Op. cit.*, т.2, с. 71). В эмиграции тексты Шестова оказывали воздействие как на молодежь русской диаспоры, так и на молодых интеллектуалов Франции, например, Жан-Поль Сартра, Альбера Камю, Жоржа Батая. Об этом подробнее в Выводах к данной главе.
- ^{37a.} **Бердяев Н.А.** *Личность и Эрос. Философия пола и любви.* Москва: Прометей, 1989, с. 151.
- ^{38.} См. главу II данной диссертации, раздел 10. **Вариации Бердяева по поводу философии «шигалева».**
- ^{39.} **Ницше, Фридрих.** *Op. cit.*, т. 2, с. 619, 620, 621, 622. Говоря о «воле к власти», мы имеем в виду не только идеи подготовительных материалов (1884 – 1888), изданных сестрой

Ницше под названием «Воля к власти». «По ту сторону добра и зла», «К генеологии морали», «Антихрист» и «Сумерки идолов», - все эти работы ницшеведы рассматривают как пролегомены к последнему труду. «Жизнь как воля к власти» является стержневой идеей всех трудов, начиная с 1876 года, т.е. периода, который ученые называют «эпохой Заратустры» в творчестве Ницше. (Отметим, что в русскоязычных переводах чаще встречается перевод «Сумерки богов»)

40. **Шестов, Лев.** *Достоевский и Ницше*, Op. cit., с. 101, 104.
41. **Ницше, Фридрих.** Op. cit., с. 620.
42. **Ясперс, Карл.** *Ницше и христианство*. Пер. Т.Ю. Бородай. Москва: «Медиум», 1994, с. 82.
43. **Ницше, Фридрих.** Op. cit., с. 553.
44. В данной диссертации мы пользуемся переводом с немецкого фрагментов конспекта романа «Бесы» (1886 – 1887), сделанным Юрием Давыдовым в книге «Этика любви и метафизика своеволия». (Москва, 1982). Конспект «Бесов» позволяет установить интересные связи. «Вернуть злomu человеку чистую совесть – не это ли является моим произвольным стремлением, - спрашивает Ницше и уточняет вопрос: «И именно злomu человеку, поскольку он – сильный человек?». И тут же в скобках добавлено: «При этом привести суждение Достоевского о преступниках из тюрем.» **Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe.** Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Achte Abteilung. Erste Band, Berlin – New York, 1974, S. 291. Цитируется по книге **Юрия Давыдова.** *Этика любви и метафизика своеволия. (Проблемы нравственной философии)*. Москва: Молодая гвардия, 1982, с. 86.
45. **Михайловский Н.К.** *Жестокий талант (1881)*. // Ф.М. Достоевский в русской критике. Сб. статей. Москва, 1956, с. 311.
46. **Ницше, Фридрих.** *Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого*. // Ницше Ф. Op. cit., с. 5 – 237.
47. **Шестов, Лев.** Пророческий дар. // *О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881 – 1931*, Сб. статей, Москва: Книга, 1990, с. 124. Мы предполагаем, что эта работа Шестова была также своеобразной полемикой с Мережковским, который написал статью «Пророк русской революции». (Идейная неприязнь Шестова к Мережковскому нашла отражение в его отзыве на второй том труда «Л. Толстой и Достоевский»). В своей статье Мережковский подробно цитирует разговор Шатова и Ставрогина о Боге и народности. Многоголосье в романах Достоевского сбивает Мережковского с толку. Все слова Шатова Мережковский приписывает самому автору, полагая, что Достоевский сам не знает, на чьей он стороне: Христа или антихриста. В начале статьи Мережковский цитирует

слова из Дневника писателя за 1878 год: «вся Россия стоит на какой-то окончательной точке, колеблясь над бездною». Мережковскому эти слова казались пророческими. **Шестов настаивал, что ни одно из пророчеств Достоевского не состоялось.** Особенное раздражение у Шестова вызвала «Пушкинская речь» писателя. «В Москве, в сердце России, расстреливали женщин, детей и стариков. Где же русский человек, о котором пророчествовал Достоевский в Пушкинской речи?» - гневно вопрошал Шестов, имея в виду революционные события 1905 года (Ор. cit, с. 127). Между тем, дальнейшая история показала, что Мережковский был прав, назвав Достоевского «пророком революции». Некоторые предвидения Достоевского сбылись до деталей, и мы обратим на это особое внимание в главе III.

48. **Шестов, Лев.** *Достоевский и Нитше*, с. 55 – 56.

49. Там же, с. 57.

50. Шестов открыл «Подпольного человека» как архетип литературы XX века. «Записки из подполья» стали предметом исследования ученых во второй половине XX века. Отметим только некоторые работы: **Amonia Alba.** *Fedor Dostoevsky*. New York: Continuum, 1992; **Peace, Richard.** *Dostoevsky's Notes from Underground*. Bristol classical Studies. Critical Studies in Russian Literature, 1993. См. сноску 165 данной главы.

3. «На весах Иова»: изменения в парадигме и дискурсе в первые годы эмиграции.

51. **Герцык, Евгения.** *Воспоминания*. Париж, 1970, с. 108 – 110.

52. Шестов неоднократно цитирует в своих произведениях выражение Тертулиана: «Распят Сын Божий – не стыдно, потому что вынуждает стыдиться, и умер Сын Божий – оттого и заслуживает веры, что нелепо; и похороненный воскрес – достоверно, потому что невозможно.» См. «*Об источниках метафизических истин*» (Скованный Парменид), т. 1, с. 528; «*Гефсиманская ночь*» (философия Паскаля), т. 2, с. 289; см. также комментарий к **Шестов, Лев.** *Соч. в 2^х томах*, Москва: Наука, 1993. т. 2, с. 437. Эссе, собранные в книгу «На весах Иова», цитируются по этому изданию.

53. **Милош, Чеслав.** *Шестов, или О чистоте отчаяния*. Предисловие к книге «Киргегард и экзистенциальная философия», Ор. cit., с III; также **Fondane B.** Ор. cit., p. 66.

53а. В сноске 4 мы сделали ссылку на С. Франка, который настаивал на постоянстве мотивов у Шестова. Шестов действительно никогда не отказывался от борьбы с культом разума и от «философии трагедии». Тем не менее, в его парадигме в 1930-ые годы произошла смена акцентов. См. сноску 10.

54. Об изменениях в умонастроении Шестова в эмиграции написал историк и культуролог Георгий Федотов: «Время изменило его самого. Раньше позволительно было видеть в нем скептика, расшатывающего устои идеального мира ради чистой радости разрушения. Теперь подлинная тревога и даже мука вырываются из-под его остроумного пера. Он пишет «sub specie mortis», и не боится открыть перед читателем последнюю найденную им правду: «В святом Писании есть Истина». // Числа, Париж, 1930, сентябрь – декабрь, с. 250.

55. Впервые это словосочетание употребил **Герман Ловцкий** в статье «*Философ Библейского откровения*» («Путь», 1966, № 85, с. 207 – 230). Позднее о специфике иррационального экзистенциализма Шестова, т.е. о Библейском экзистенциализме писали и другие ученые как в Русском Зарубежье, так и в Европе и Америке. Они выделяют следующие особенности. Шестову был близок иудейский религиозный опыт, он апеллирует к «Богу Авраама, Исаака и Иакова» (об этом см. эссе о Паскале «Гефсиманская ночь», Лев Шестов, т. 2, с. 318). Бог, связанный с идеей Логоса, воплощал ненавистный Шестову закон и порядок. Для его концепции нужен Бог как идеал всемогущества своеволия. Но Божественное всевластие также трактуется как всевластие индивида, как человеческий кумир. Таким образом, заявленный фидеизм амбивалентен волюнтаризму и вере в абсурд. Хотя Шестов и заимствует у Лютера лозунг «Sola fide», но он отделяет его от первоисточника. Религиозная философия Шестова – это не столько философия веры, сколько философия борьбы с разумом и его императивами, включая логические законы. «Шестов скептик и иррационалист во имя Божие», - отметил философ Русского Зарубежья **Сергей Левицкий** (*Новый журнал*, 1964, № 75, с. 250). См. также **Больто Александр**. Лев Шестов и экзистенциализм. // *Грани*, 1963, № 54, с. 206 – 210; см. Также главу «Shestov and Biblical Irrationalism» в книге **Wernham, James**. Two Russian Thinkers. An essay in Berdyaev and Shestov Op. cit., p. 108 – 109. Автор указывает, что и сам Шестов признавал противоречия своей концепции.

56. **Евгения Герцык** в своих «*Воспоминаниях*» писала, что в военные годы в Москве образовался кружок, куда входили Вячеслав Иванов, Бердяев, Булгаков, Гершензон, она, ее сестра Аделаида с мужем и другие. С 1914 года Шестов поселился в Москве и тесно сошелся с их кружком. «И эти люди, порой спорившие друг с другом до остеревенения, все сходились на симпатии к Шестову, на какой-то бережности к нему» (Op. cit., с. 111). Вот слова Шестова, свидетельствующие о его особой экзистенциальной установке: «Это я – скептик? – когда я только и твержу о великой надежде, о том, что именно гибнущий человек стоит на пороге открытия, что его дни – великие кануны...». (Op. cit., с. 109 – 110). В 1917 г. погиб на фронте сын Шестова – Сережа. В 1918 г. семья переехала в Киев. В октябре 1919 года Шестовы покинули Россию.

57. **Баранова-Шестова**, *Op. cit.*, т. 1, с. 168 – 175. В письме от 14/27.09.1919 года Шестов сообщил матери, как были разгромлены склады и дома семьи. См. также **Fondane B.** *Op. cit.*, p. 156.
58. О культурной жизни Русского Зарубежья в 1920-х-годах см. **Struve, Nikita.** *Soixante-dix ans d'emigration russe.*, 1919 – 1989, Paris, 1989.
59. Название диспута соответствует заглавию последнего Сборника статей о русской интеллигенции – «Из глубины» (1918). В этом сборнике обсуждались предпосылки и последствия Февральской и Октябрьской революций. Шестов не принимал участия в создании выше указанных сборников.
60. Книга «Что такое русский большевизм» содержала острую критику деспотической власти большевиков. См. **Лунберг.** *Записки издателя.* т. 2, 1920 – 1924. Ленинград, 1930; также **Баранова-Шестова.** *Op. cit.*, т. 1, с. 189.
61. **Баранова-Шестова**, *Op. cit.*, т. 1, с. 250.
62. Там же, с. 206 – 207.
- 62a. Автор диссертации познакомилась с архивными материалами библиотеки Института славянских исследований в Париже (Section russe de l'Institut d'Etudes Slaves).
63. См. «Русская мысль», 2.06.1977; **Баранова-Шестова.** *Op. cit.*, с. 237.
64. В 1923 году вышла книга **Gide, André.** *Dostoievsky.* (Paris: Plon) Интерпретация французского писателя была чуждой духу Шестова. По записи Б. Фондана можно себе представить реакцию Шестова на книгу о Достоевском. «Это один из самых умных людей, которых я знаю. Он догадывается обо всем. Ничего нельзя от него скрыть. Вышла в свет его книга о Достоевском. Мы были в Потиньи. Он спросил, что я о ней думаю. Я ответил, что книга хорошая и еще что-то в этом духе. Он сразу все понял и перевел разговор на другое. Но с тех пор больше никогда не говорил со мной». (**Fondaine B.** *Les Rencontres avec Leon Chestov*, *Op. cit.* p. 77).
65. **Шестов, Лев.** Преодоление самоочевидностей. // Шестов Лев, *Сочинения в 2-х томах*, Москва: Наука, 1993, с. 27.
66. Там же, с. 40.
67. Там же, с. 41.
68. Ницше начал войну за освобождение людей от власти духовных и социальных авторитетов. Он стал глашатаем европейского нигилизма. (Термин «ницшеанство» употребил в 1901 году историк **Е. Тарле** в статье «Ницшеанство и его отношение к политическим и

социальным теориям европейского общества». // Вестник Европы, 1901, № 8, с. 704 – 750. В 1919 г. термин приобрел статус в Энциклопедическом словаре «Гранат», т. 30, с. 262 – 263) Как философ-иррационалист, Ницше провозгласил «жизнь есть воля к власти», между истиной и заблуждением нет принципиальной разницы, все дело в том, способствуют ли они жизнеутверждению. Разум чужд жизни, он деформирует и умертвляет ее, искажает показания чувств, которые никогда не лгут. Инстинкт – ближайший выразитель потребностей человека. Исходные принципы философии Шестова – другие, хотя он и заимствует у Ницше «переоценку всех ценностей». Шестов не актуализировал философеми Ницше «жизнь есть воля к власти». У него другая парадигма, и мы еще будем возвращаться к этой теме. **В данном разделе нам важно подчеркнуть открытие Шестова: Достоевский и Ницше задали топику всех философских направлений XX века, которые позднее развивали Хайдеггер, Ясперс, Гуссерль, Ортега-и-Гассет и многие другие.**

⁶⁹. Шестов, Лев. *Op. cit.*, с. 42.

⁷⁰. Там же. С. 46.

⁷¹. Там же, с. 47.

⁷². Достоевского возмущала уверенность позитивистски настроенных деятелей культуры в возможности «разанатомировать» человека (5, 114) при помощи физиологии и химии, обосновать неизбежный в обществе процент воров, проституток, убийц. Полемика Достоевского с позитивизмом отмечена в комментариях к полному собранию сочинений писателя (7, 339), в монографиях Кирпотина В. «Разочарование и крушение Родиона Раскольникова». Москва: Художественная литература, 1970; Карякина Ю. «Самообман Раскольникова». (Москва, 1976). См. также Фридлендер Г.М. *Достоевский и мировая литература*. Москва: Художественная литература, 1979, с. 219. Комментируя восприятие теории Дарвина и социал-дарвинизма в России, автор обращает внимание на гневный протест Достоевского против упрощений трактовки сложной человеческой природы в терминах социал-дарвинизма.

⁷³. Ф. Ницше и философия в России. *Op. cit.*, с. 221 – 295.

4. Подпольный человек как обличитель «всемства»: расширение семантики «подполья».

⁷⁴. Шестов, Лев. *Преодоление самоочевидностей*. *Op. cit.*, с. 57.

⁷⁵. Там же, с. 34. Семантика платоновской «пещеры» совсем другая, чем у философеми «подполье». Знаменитый платоновский «мир пещеры» рисует земной мир как видимые из пещеры тени на скале: идеи как таковые – трансцендентны и постигаются лишь в умопознании («мысленным взором»); человек имеет дело с материальными предметами, которые

воспроизводят лишь основную конфигурацию идей. Шестов, очевидно, сознавал, что философская топика «пещеры» и «подполья» - разные. Но ему важно было подчеркнуть, что в обеих философемах ложь и иллюзии принимаются за реальность. Благодаря тому, что обе философемы имеют метафорическую «окраску» сравнение «пещеры» и «подполья» получилось впечатляющим.

76. Там же, с. 36. Данное утверждение Шестова наводит на мысль, что Шестов не рассматривал «подполье» в плане экзистенциального одиночества. По Шестову (во всяком случае, в этом фрагменте эссе), получается, что «подполье» - это оправданный разумом мир, «власть идей», «всемство», убийственное «дважды два – четыре». В данной работе под одиночеством мы имеем в виду то метафорическое определение, которое дал Ницше: «*У одиночества семь шкур; ничто не проникает сквозь них*». (курсив – Т.Б.) Ницше Ф. Соч. в 2-х томах, т. 2, с. 748; см. также Harper R. *The Seventh Solitude. Man's isolation in Kierkegaard, Dostoevsky, Nietzsche*. Baltimore, 1965.
77. Там же, с. 39.
78. Шестов, Лев. *Op. cit.*, с. 38.
79. Баранова-Шестова, *Op. cit.*, с. 232/
80. Chances, Ellen. "Literary Criticism and the Ideology of "Pochvennichestvo" in Dostoevsky's Thick Journals Vremia and Epokha." *Russian Review*, 1975, 34: 151 – 64; Фридлендер Г.М. *Достоевский и мировая литература*. Москва, 1979, с. 219 – 221.
81. Frank, Joseph. *Dostoevsky. The Stir of Liberation, 1860 – 1865*. Robson Books, 1987, p. 6 – 7, 57 – 62, 145 – 149.
82. Комментаторы «Записок из подполья» отмечают, что Достоевский вел спор не только с Николаем Чернышевским и Варфоломеем Зайцевым (в повести есть намек на вульгарные материалистические взгляды популярного в то время критика и публициста «Русского слова»), но и с автором антинигилистического романа «Взбаламученное море» (1863) – А. Ф. Писемским. Оба направления, воплощенные в литературные формы, вызвали его неприязнь своим слишком упрощенным подходом к человеку. Во второй части «Записок» - «По поводу мокрого снега» - в качестве эпиграфа взяты стихи Некрасова «Когда из мрака заблуждений» (1845). Подр. См. Достоевский Ф.М. т. 5, с. 377, 379, 380. Стихи Некрасова воспринимаются иронически в контексте второй части повести. Иными словами, Достоевский стремился развенчать сложившийся в 1840 – 1860-х годы стереотип образованного и гуманного человека, спасающего «падшую» душу. Ироническое отношение к временам прекраснотушного гуманизма заметно в авторской ремарке к эпиграфу: «Все из той же поэзии» (5; 171). Николай Салтыков-Щедрин написал памфлет «Стрижи» как ответ на «Записки». В нем содержатся грубые выпады личного порядка,

издевательство над болезнью Достоевского. Более подробно об идейных спорах Достоевского в середине 1860-х годов см.: **Мочульский К.Н.** *Гоголь, Соловьев, Достоевский*. Москва: Республика, 1995, с. 349; см. также *Достоевский и русские писатели*. Сборник статей, Москва: Советский писатель, 1971;

83. **Новые советские исследования этических воззрений Ф.М. Достоевского и Н.Г. Чернышевского**. Научно-аналитический обзор. Москва: ИНИОН, 1991.
84. Тезис «человек никогда не откажется от хаоса и разрушения» выражает, по нашему убеждению, философско-антропологические взгляды Достоевского на природу человека. **Открытие Достоевского – влечение к деструктивности, к агрессии, смерти – стало позднее топикой систематических разработок З. Фрейда, Сабины Шпильерин, Эриха Фромма и других**. См. Библиографию, раздел 7.
85. **Шестов, Лев.** *Преодоление самоочевидностей*, *Op. cit.*, 57.
86. Там же, с. 61 - 62. Отметим, что Шестов первым подчеркнул жесты юродивого и шута в речевой манере Достоевского.
87. В данной диссертации мы употребляем термин «постмодернизм» в весьма ограниченном плане, поскольку интерпретациям Шестова, Бердяева, Вышеславцева были свойственны лишь некоторые, неприципиальные характеристики постмодернизма. Опираясь на теоретические построения **Михаила Эпштейна** (*«Постмодерн в России»*, Москва, 2000) среди принципиальных характеристик постмодернизма мы выделяем: отказ от мировоззрения, эклектизм, фрагментарность, представление о мире как тексте, как игре знаков, за которыми нельзя выявить означающее, что само собой снимает вопрос об иерархии ценностей.
Эти характеристики, как мы постараемся представить в процессе исследования, не были присущи выбранным нами авторам. Они были религиозно ориентированными мыслителями. Они декларировали свое мировоззрение в своих философских трудах и в эссе о Достоевском, в частности. Подр. см. в данной главе «Выводы. Эвристическая ценность вариаций Шестова», а также «Заключение» диссертации.
88. Отметим, что в двадцатых годах кроме Шестова были и другие ученые, которые также не замечали жажды «живой жизни» в «Записках из подполья», писали о крушении веры в гуманизм у Достоевского. Так, **Владимир Комарович** считал, что Достоевский исповедуется в «Записках из подполья» в своем отчаянии перед разрушенной верой 1840-х годов. **Аркадий Долинин** называет «Записки» манифестом полного разрыва с прошлым. См. *Достоевский. Статьи и материалы*. Под ред. А.С. Долинина, т. II, 1924, с. 160. Для Леонида Гроссмана «Записки» - «первое открытое провозглашение эгоистического и аморального индивидуализма». См. **Гроссман Л.** *Путь Достоевского*. Ленинград, 1924, с. 191.

- ^{89.} По теории Адольфа Адлера, неврозы формируются благодаря социальным аспектам и связаны со стремлением личности утвердиться в социуме, со стремлением к господству, власти. Любой невроз можно, по Адлеру, понимать как ошибочную с позиции культуры попытку избавиться от чувства неполноценности, чтобы приобрести чувство превосходства. Комплекс неполноценности – это болезненное ощущение своей никчемности, которую невротик пытается победить путем гиперкомпенсации, стремясь к неадекватному господству над близкими людьми. **Альфред Адлер признавал приоритет Достоевского в описании комплекса неполноценности.** Alfred Adler. *Praxis und Theorie der Individual Psychologie*. (Frankfurt am Main, 1974)
- ^{89a.} **Баранова-Шестова, Наталья.** *Op. cit.*, т. 1, с. 235, 243. Более 15 лет продолжалась дружба Шестова с известным психоаналитиком Максом Эйтингоном (1881 – 1943). В письме Ловцким из Берлина (10.11.1922) Шестов писал: «И с Эйтингоном мы больше беседуем о самых общих вопросах психоанализа. Oedipus–Komplexus в наших разговорах отходит на последний план».
- ^{90.} **Бачинин В.А.** *Достоевский и Гегель (к проблеме «разорванного сознания»)*. // Достоевский. Материалы и исследования. Выпуск 3. Ленинград: Наука, 1978, с. 13 – 20. Автор указывает, что «разорванное сознание» (гегелевский термин, употребленный в «Феомонологии духа», 1807) характерно для большинства персонажей Ф.М. Достоевского и означает разрыв межличностных связей, ведущий к разрушению личности. Это понятие было переосмыслено в экзистенциализме. См. **Fondane B.** *La Conscience malheureuse*. Paris, 1936; reprint Paris: Plasma, 1979.
- ^{90a.} Об этом см. книгу **Sirotkina, Irina.** *Diagnosing Literary Genius. A Cultural History of Psychiatry in Russia, 1880 – 1930*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2000, pp. 47 – 73. Пользуюсь возможностью поблагодарить научного руководителя Генриетту Мондри, которая указала мне на эту книгу и поделилась со мной оригинальными наблюдениями, которые и были учтены в тексте диссертации. Мы возвращаемся к данной теме в Приложении «Критика фрейдистских интерпретаций творчества Достоевского».
- ^{91.} С нашей точки зрения, содержание философии «живая жизнь» можно в определенной степени раскрыть через такие понятия, как «цельность духа» и «живознание». Определения этих понятий автор данной диссертации дала в Словаре «Русская философия» (Под ред. М.А. Маслина). Москва: Республика, 1995, с. 599 и с. 154 – 155. Цельность духа – это, по философии Ивана Киреевского, согласованность веры разума, или «зрячий разум», который объединяет все силы души и воли, совесть, чувство прекрасного, справедливого и т.д. таким образом, что восстанавливается первоначальная цельность личности. Для нас интересно отметить, что Иван Киреевский критиковал философию Гегеля в том же ключе, в каком позднее делал и Лев Шестов. По Киреевскому, гегелевская философия раздробила цельность духа на части и представила логическому

мышлению высшее сознание истины. В итоге человек в глубине самосознания оторвался от связи с действительностью, потерял цельность духа.

«Живознание» - стержневой принцип гносеологии Алексея Хомякова, а именно, «познание истины доступно только совокупности мышлений, связанных любовью». Познание должно осуществляться не логико-дискурсивными средствами, а целостным духом, в котором вера, любовь, рассудок неразрывно слиты. Процесс познания проходит несколько стадий: на первой стадии рассудок еще не отделен от воли, неотделен от объекта. В момент, когда рассудок включается в познание, объект отрывается от своего «непроявленного начала» и становится явлением. Живознание как бы исчезает на стадии рассудочной деятельности и появляется вновь на синтетической стадии всецелого разума. Хомяков критиковал философию Гегеля за то, что в его теории познания не учтена воля, за то, что у Гегеля идея необходимости несовместима с идеей свободного выбора, а значит и ответственности человека. Достоевский знал философские учения Киреевского и Хомякова. По нашему убеждению, содержание философемы «живая жизнь» сложилось не без влияния этих мыслителей. Любопытно и то, что шестовская критика Гегеля имплицитно содержит в себе ходы, уже отработанные в русской философии XIX века.

92. На наш взгляд, главная причина «забывания» философемы «живая жизнь» состоит в том, что Шестов пребывал в уверенности относительно мировоззренческого кризиса самого Достоевского, который в «Записках из подполья» якобы отрекся от «прекрасного и высокого» и провозгласил крайний индивидуализм.

93. Шестов, Лев. *Op. cit.*, с. 61.

94. Там же, с. 514.

95. Влияние творчества Достоевского на А. Камю см. в кн. Davidson, Ray. *Camus: The Challenge of Dostoevsky*. Univ. of Exeter Press, 1997.

96. В дискурсе философского эссе проявляется феноменологическая заинтересованность автора, ориентация на устную речь, наличие метафор, неологизмов, парадоксов. В философское эссе, наравне с философским суждением, афористическим обобщением, комментариями к сочинениям авторов прошлого, присутствуют художественный образ, воспоминания, нравоучения, политическое мнение, физиогномическая характеристика. Отметим также, что Шестов был одним из первых в России, кто начал стирать границы между философией и художественной литературой. Он стремился работать на границе понятийного и образного мышления. Не без усилий Шестова эссеизация философии стала заметным явлением культуры эпохи модернизма.

97. Шестов, Лев. *Op. cit.*, с. 55.

98. Там же, с. 44.

^{98a.} Там же, с.48.

^{99.} Там же, с. 36.

^{100.} Там же, с. 59.

^{101.} Там же, с. 56.

5. «Человекобог» и «логическое самоубийство»

^{102.} Там же.

^{102a.} **Давыдов, Юрий.** *Этика любви и метафизика своеволия*. *Op. cit.*, с. 191; см. также сноску 44 данной главы.

^{103.} Цит. по книге **Юрия Давыдова**. *Op. cit.*, с. 191. У Достоевского было свое понимание нигилизма, не уступавшее Ницше по глубине и проникновенности. Таким образом, в конспекте Ницше происходит столкновение двух концепций, двух миропониманий. Так, перечитывая (причем, несколько раз) письмо Ставрогина к Даше, Ницше интересуется последовательность героя как нигилиста, а именно: до какой степени Ставрогин освободился от всех абсолютов и нравственных ценностей. Для Ницше важно выяснить, в какой степени письмо Ставрогина совпадает с его собственным «Дневником нигилиста». Позиция Ницше прямо противоположна автору «Бесов». Достоевский даже самые темные персонажи своего романа оценивал в зависимости от того, что сохранилось в них человеческого: какие моральные абсолюты сохранили над ними силу и от каких нравственных норм им не удалось «освободиться», несмотря на сознательные устремления. Кириллов погиб, потому что не мог вынести открывшейся ему истины – мира без абсолютов. Для Ницше это был «недостаток» нигилизма идееносного героя «Бесов». Интересно отметить другую точку зрения, а именно: современная исследовательница феномена логического самоубийства Кириллова Ирина Паперно (**Irina Paperno**, *Suicide as a Cultural Institution in Dostoevsky's Russia*, 1997) настаивает на близости трактовки нигилизма у Достоевского и Ницше. При этом автор также ссылается на конспект Ницше в книге **Давыдова** «*Этика любви и метафизка своеволия*». См. **Паперно Ирина.** *Самоубийство как культурный институт*. (Москва: Новое литературное обозрение), 1999, с. 190 – 191.

^{103a.} **Давыдов, Юрий.** *Op. cit.*, с. 192.

^{104.} **Ницше Ф.** *Соч. в 2-х томах*, т. 2, с. 620.

^{104a.} **Давыдов, Юрий.** *Op. cit.*, с. 191.

105. **Шестов, Лев.** *Op. cit.*, с. 64.
106. **Шестов Лев.** *Похвала глупости.* По поводу книги Николая Бердяева "Sub specie aeternitatis" // Н. А. Бердяев: Pro et contra. Антология. Составитель – А.А. Ермичев, (Санкт-Петербург, 1994), с. 180.
107. **Шестов, Лев.** *Преодоление самоочевидностей*, с. 80.
108. Как было отмечено, ни один из идееносных героев Достоевского не передает его мировоззрения целиком в связной концепции, но многим героям и даже антигероям Достоевский дает возможность высказать некоторые его убеждения. Одним из таких убеждений в русле его концепции почвенничества была теория малых дел. Вот credo Версилова по поводу малых дел, изложенное сыну Аркадию: «Друг мой <...> я вдруг сознал, что мое служение идее не освобождает меня, как нравственно-разумное существо, от обязанности сделать в продолжении моей жизни хоть одного человека счастливым практически» (13, 381). По почвеннически звучит и призыв Версилова к каждому человеку посадить хотя бы одно дерево «ввиду обезлесения России» (13, 381). Малые, но крайне необходимые дела делает Соня, облегчая каторжникам связь с родственниками (Эпилог «Преступления и наказания»). Малые добрые дела делает Алеша Карамазов, пытаясь смягчить гнев отца и предотвратить трагедию братьев. Прицельное чтение произведений Достоевского помогает обнаружить множество персонажей, которые делают незаметные добрые дела.
109. **Ловцкий, Герман.** *Лев Шестов – философ Библейского Откровения.* // Путь, 1966, № 85, с. 210.
- 109a. См. сноску 63 данной главы.
110. **Шестов, Лев.** *Гефсиманская ночь. (Философия Паскаля).* т. 2, с. 282.
111. **Шестов, Лев.** Там же, с. 317.
112. **Шестов, Лев.** Там же, с. 318.
113. Там же, с. 323.
114. **Баранова-Шестова, Наталья.** *Op.cit.*, т. 1, с. 254 - 255. Французская интеллектуальная элита проявила активный интерес к книге «Гефсиманская ночь». Журнал «Nouvelle Revue Francaise» в декабре 1923 года писал по этому поводу: «Лев Шестов был известен во Франции только благодаря своих глубоких книг о Достоевском и Толстом. Читая его эссе о Паскале, кажется, что можно почувствовать в нем одного из тех великих европейских критиков, которых мы признаем, когда они приходят извне <...>. Нельзя быть большим паскалеведом, чем Шестов, который отыскивает в мощной иррациональной личности

Паскаля самое существенное пламя того «я», которое не подчиняется нормам общего разума».

- ^{115.} **Маркадэ, Жан Клод.** *Проникновение русской мысли во французскую среду: Н.А. Бердяев и Л.И. Шестов.* // Русская религиозно-философская мысль XX века. (Питтсбург: University of Pittsburgh), 1975, с. 157.
- ^{116.} Об этом см. **Померанц, Григорий.** *Переключка героев Достоевского с Бубером.* // Достоевский в конце XX века. (ред. Карен Степанян), (Москва, 1996), с. 462 – 470.
- ^{117.} **Баранова-Шестова, Наталья.** *Op. cit.*, с. 316.

6. «Сон смешного человека» в контексте Библейского экзистенциализма: вариации Шестова

- ^{118.} Статья **Шестова** «О перерождении убеждений у Достоевского» была опубликована в журнале «Русские Записки», 1937, № 2, с. 125 – 154. В данной диссертации цитируется по книге «*Эмигранты о Достоевском*» (составитель С. Белов), (Санкт-Петербург, 1994), с. 243.
- ^{119.} Подр. см. **Благова Т.И.** *Белинский и славянофилы: Спор о путях России (1838 – 1848).* // Проблемы истории русской философии, (Москва: ИНИОН), 1992, 23с.
- ^{120.} **Шестов, Лев.** О «перерождении убеждений» у Достоевского. *Op. cit.*, с. 248.
- ^{121.} Там же, с. 239.
- ^{122.} **Мотрошилова Н.В.** *Парабола жизненной судьбы Льва Шестова.* // Вопросы философии, 1989, № 1, с. 129 - 144; **Асмус В.Ф.** *Лев Шестов и Кьеркегор.* // Философские науки, Москва, 1972, № 4, с. 70 - 80.
- ^{123.} По Шестову, Гегель учил, что «дисгармония есть условие гармонии» <...> и весь западный мир повторял за Гегелем, что все действительное разумно, и в этом последнее слово мудрости «человеческой и божеской». Отметим, что Шестов не всегда прав в своей интерпретации Гегеля. Несмотря на вкрапленные в шестовские сочинения отдельные фрагменты более или менее достоверных констатаций, его интерпретации Гегеля, а также Канта, Спинозы, Гуссерля и т.д. обычно далеки от привычных историко-философских работ. Было бы неверно утверждать, что Шестов не принимал в расчет гегелевского гения, наоборот, под его пером Гегель становится полноправным представителем всей философской традиции, «злым гением» человеческого духа. Гегель не возвещал, что все действительное разумно, и что все ужасы действительности должны быть оправданы человеком как неизбежные этапы развития. Шестов видит в философии Гегеля лишь одну сторону – апологию всеобщего прославления необходимости, в жертву которой должны

быть принесены живые люди. Шестов борется с **вульгаризованным гегельянством**, в центр которого была поставлена необходимость, обожествлен безличный разум и обесценена свобода. В таком вульгаризованном виде гегельянство стало составной частью марксизма, официальной идеологии СССР и других стран Восточной Европы. В марксистской диалектике утратилось равноправие противоположностей единого и всеобщего, свободы и необходимости. **Evert van der Zweerde. *Soviet Philosophy – the Ideology and the Handmaid. A Historical and Critical Analysis of Soviet Philosophy with a case study into Soviet History of Philosophy.*** (Nijmegen, 1994).

^{124.} Шестов, Лев. *Op. cit.*, с. 248.

^{124a.} Мочульский Н.К. Гоголь. Соловьев. Достоевский. Москва: Республика, 1995, с. 499.

^{125.} Там же.

^{126.} Там же, с. 249.

^{126a.} Там же, с. 250. Здесь мы даем сокращенный пересказ Шестова.

^{127.} Там же, с. 250.

^{128.} Там же, с. 251.

^{129.} Там же.

^{130.} Там же, с. 251, 252.

^{130a.} Курганов, Ефим и Мондри, Генриетта. *Розанов и евреи*. Санкт-Петербург: Академический проект, 2000, с. 207. Розанов обратился к рассказу «Сон смешного человека» в контексте своей философии пола.

^{131.} Этот вывод Шестов сформулировал в докладе «Киргегард и Достоевский», который он читал в 1935 г. в религиозно-философской Академии в Париже. Текст вошел позднее в книгу «Киргегард и экзистенциальная философия», которая вышла на французском языке в 1936 г, а позднее, после смерти Шестова - на русском (1939 г).

^{132.} Там же, с. 245.

^{133.} Там же, с. 255.

^{134.} Там же, с. 254 – 255.

^{135.} Там же, с. 256.

^{136.} Там же, с. 257.

- ^{137.} Там же.
- ^{138.} **Лосский Н.О.** *Лев Шестов. (К его семидесятилетию). // Современные записки, Париж, 1939, т. LXI, с. 142.*
- ^{139.} **Герцык Е.К.** *Воспоминания*, с. 116.
- ^{140.} Там же.

7. «Страдания Иова» в интерпретации Достоевского и Шестова

- ^{141.} **Барановича-Шестова Н.** т. 2, с. 88.
- ^{142.} **Фришман, Алексей.** *Достоевский и Кьеркегор: диалог и молчание. // Достоевский и мировая культура. Альманах № 1, часть II, СПб, 1993, с. 176 – 191.*
 Автор статьи доказывает, что Кьеркегора трудно понять, не затрагивая литературных вопросов, связанных с применением псевдонимов. «Посредством вымышленных авторов, издателей и фиктивных фигур Кьеркегор создает взаимосвязь между произведениями различных жанров... Литературные образы Фауста и Дон Жуана, библейские Авраама и Иова, фольклорные Агасферы и исторические Сократа и Нерона участвуют в роли собеседников в кьеркегоровском «незавершенном диалоге» о человеческой судьбе».
- ^{142а.} Цит. по **Фришман, Алексей.** *Op. cit.*, с. 179.
- ^{143.} **Шестов, Лев.** *Киркегаард и экзистенциальная философия.* *Op. cit.*, с.7.
- ^{144.} Шестов не раз цитировал высказывание Спинозы «Non ridere, non lugere, neque detestari, ad intelligere» (латинское: «Не смеяться, не плакать, не проклинать, а понимать»). Этой фразой Шестов резюмировал не только все работы Спинозы, но, по существу, всю спекулятивную, или, как он называл, умозрительную философию. Сам Шестов именно плакал, смеялся, проклинал. Так же, по его убеждению, философствовали Достоевский, Ницше, Паскаль, Кьеркегор. См. **Шестов, Лев.** *Сыновья и пасынки времени. (Исторический жребий Спинозы)*, т.2, с. 253 – 77.
- ^{144а.} **Шестов, Лев.** *Op. cit.*, с. 21.
- ^{145.} **Шестов, Лев.** *Op. cit.*, с. 15.
- ^{146.} Там же, с. 21.
- ^{147.} **Мочульский К.Н.** *Op. cit.*, 383, 508. В 1868 году умерла трехлетняя дочка Соня. Достоевский писал в письме Ап. Майкову: «И вот теперь мне говорят в утешение, что у меня еще будут дети. А Соня где? Где эта маленькая личность, за которую я, смело

говору, крестную муку приму, только бы она была жива». В 1878 году умер трехлетний сын Алеша. Мотив страдания Иова о потерянных детях нашел художественное воплощение в романе «Братья Карамазовы».

148. Критика фрейдистских измышлений о связи эпилептических припадков Достоевского с эдиповым комплексом изложена в Приложении к главе II данной диссертации.
149. **Балашов Н.В.** *Иов с «подлейшими» примечаниями. Что же читал Достоевский? // Достоевский и мировая культура, Альманах № 6, Спб., 1996, с. 82 – 90; см. также Ефимова Н. Мотив Библейского Иова в «Братьях Карамазовых.» // Достоевский, Материалы и исследования, Выпуск 11, Спб: Пушкинский дом, 1994, с. 122.*
150. В данной диссертации автор пользовалась текстом **Книги Иова** в обновленном переводе М.И. Рижского. (Новосибирск: Наука, 1991). Перевод снабжен подробным историко-лингвистическим комментарием.
151. **Шестов, Лев.** *Op. cit.*, с. 48.
152. **Шестов, Лев.** *Op. cit.*, с. 10.
153. Там же, с. 23.

8. Выводы. Эвристическая ценность вариаций Шестова.

154. **Зеньковский В.В.** *История русской философии.* *Op.cit.*, т. 2, кн.2, с. 82.
155. В цитированной выше статье (ссылки 7 и 8) Шестов вполне однозначно выразил свое отношение к русской литературе, к ее всемирной значимости. Его отношение не менялось и в эмиграции. Об этом см. его эссе «Умозрение и апокалипсис. (Религиозная философия Вл. Соловьева)» **Шестов, Лев.** *Сочинения*, Москва, 1995, с. 327.
156. **Клайн, Джордж (Kline, George).** *Спор о религиозной философии: Л. Шестов против В. Соловьева.* // *Русская религиозно-философская мысль XX века. Сборник статей под ред. Н.П. Полтарацкого, Питтсбург: University of Pittsburgh, 1975, с. 37 – 53.* В данной работе Джордж Л. Клайн по пунктам разбирает шестовскую критику философии Соловьева в статье «Умозрение и апокалипсис: религиозная философия Вл. Соловьева» (1927 – 1928). Клайн подчеркивает, что для Шестова невыносима была абсолютизация теоретической истины, которая ведет к понижению ценностей человеческого бытия. Вера и Откровение не могут быть оправданы «разумом», «ужасы и жестокость бытия» не могут быть рационализированы, «нравственный миропорядок невозможен» (с. 49, 50). Исходные посылки философии Шестова были иные, чем у его коллег – Бердяева, Зеньковского,

Булгакова, Франка, Вышеславцева. В этом плане он действительно был одиноким мыслителем.

157. **Корнблатт, Джудит (Kornblatt, Judith).** *Вечный жид: Лев Шестов и русская религиозная мысль.* // Русская литература XX века: Исследования американских ученых. (Санкт-Петербург:Петро-Риф), 1993, с. 47.
158. **Шестов, Лев.** *Соч. в 2-х томах.* т. 2, с. 303.
159. **Корнблатт, Джудит.** *Op. cit.*, с. 54.
160. Там же.
161. **Ерофеев, Виктор.** *«Остается одно: произвол». (Философия одиночества и литературно-эстетическое кредо Льва Шестова).* // Вопросы литературы, 1975, № 10, с. 185, с. 58.
162. Цит. по **Жиль Делез.** *Марсель Пруст и знаки.* Пер. – Е.Г. Соколова, (СПб: «Алетейя», 1999), с. 11. В философском и околофилософском дискурсе Жиль Делез (G. Deleuze) известен своей собственной и оригинальной стратегией. Предметом его внимания являются малоизвестные опыты и тенденции в философии, иными словами, маргинальное, «окраинное», вытесненное из философских классификаций. Делез использует сделанное предшественниками как «фактуру», как дисциплинарный каркас, на который он «натягивает» свою «сетку» понятий. Делез не ставит задачу прочесть Ницше, Марсель Пруста, Кафку, Л. фон Захер-Мазоха сообразно мировоззрению и замыслу этих мыслителей и художников. Он использует их тексты, чтобы, применяя свою особую технику, развернуть интеллектуальную интригу. На наш взгляд, Делез идет по пути, проложенным Шестовым еще в начале века. Мы считаем возможным утверждать, что дискурс Шестова (особенно, раннего Шестова) содержит в свернутом виде некоторые приемы фрейдистского искусствознания, которые возобладали позднее в постмодернизме.
- 162a. См. сноску 158 данной главы.
163. В книге, написанной Шестовым для самого себя - «Sola fide», философ выразил свое давнишнее убеждение следующим образом: «Одиночество, глубже которого не бывает под землей и на дне морском, есть начало и условие приближения к последней тайне.» (т.12, с. 284, 1966) Иными словами, добро отвлекает человека от истины; наоборот, разрыв связи с людьми, - приближает к пониманию последней тайны. Книга «Sola fide» писалась Шестовым до начала Первой мировой войны, при жизни опубликована не была. В этой книге все проблемы обострены до крайности, до абсурда. Но и позже, уже в период «Библейского экзистенциализма», тема одиночества по-прежнему осталась в его парадигме. Познав крушение прежних идеалов, человек остается в одиночестве. Одиночество «первое и последнее слово» «философии трагедии». Шестов проницательно

предвидел, что абсолютное одиночество станет топикой эстетики экзистенциализма. В романе Ж.-П. Сартра «Тошнота», в произведениях С.Беккета воплощена шестовская идея об индивидуальной истине, добытой в одиночестве.

164. В данном случае мы пользуемся литературными наблюдениями современного исследователя Дианы Томсон (**Thomson, Diana**. *The Poetics of Memory in Dostoevsky's "Brothers Karamazov"*) о разных степенях угасания памяти.
165. **Harper R.** *The Seventh Solitude. Man's Isolation in Kierkegaard, Dostoevsky and Nietzsche*. (Baltimore, 1965); **Hubben, W.** *Dostoevsky, Kierkegaard, Nietzsche and Kafka. Four Prophets of our Destiny*. (New York: Simon and Schuster, 1997); **Lavrin, Janko**. "A Note on Nietzsche and Dostoevsky." *Russian Review*, 1969, 28, 160 – 70; **Carrol, John**. *Breakout from the Crystal Palace: The Anarcho-psychological Critique – Stirner, Nietzsche, Dostoevsky*. London and Boston, 1974; **Давыдов Юрий**. Два понимания нигилизма. // Вопросы литературы, 1981, № 9, с. 115 – 160; **Дудкин Владимир**. *Достоевский и Ницше. (Проблема человека)*, Петрозаводск, 1994.
166. **Сараскина, Людмила**. «Бесы» - роман-предупреждение. (Москва: Советский писатель, 1990); **Ахутин А.В.** *Достоевский и Ницше: предчувствие тоталитаризма. // Россия и Германия: Опыт философского диалога. (Москва: немецкий культурный центр имени Гете), 1993, с. 280 – 306.*
167. **Замятин, Евгений**. *Мы*. // Замятин Е. Избранные произведения. (Москва, 1990).
168. **Фокин С.Л.** *Жорж Батай в 30-е годы: Философия. Политика. Религия*. (Санкт-Петербург), 1998, с. 3.
169. **Эпштейн, Михаил**. *Постмодерн в России. Литература и теория*. Москва: (Изд. Р. Элинина), 2000.
- 169a. По нашему убеждению, для современного менталитета характерно credo: «истина в моем кармане». Как следствие, одни называют террористов преступниками, другие – освободителями.
170. См. подр. Приложение к главе II «Критика фрейдистских интерпретаций творчества Достоевского, 1919 – 1939».
171. Так, например, текст «Записок из подполья» был включен в антологию учебных текстов по истории религии: *«Issues in Religion», A Book of Religions*. N.Y., Toronto, Melbourne, 1969; 2nd edition – 1975, см. также Peace, Richard. *Dostoevsky's Notes from Underground*. Bristol Classical Studies. Critical Studies in Russian Literature, 1993.
- 171a. См. Библиографию, раздел 5.

- ^{172.} См. **Davidson, Ray**. *Camus: The Challenge of Dostoevsky*. (Univ. of Exeter Press, 1997). В этой работе содержится материал и о других французских интеллектуалах, творчество которых подверглось определенному влиянию Достоевского. См. также примечание 115. В Понтиньи (Pontigny) Шестов встречался с Мигель де Унамуно (Unamuno, 1864 – 1936) и Ортега-и-Гассет (Ortega-y-Gasset, 1883 - 1955). Унамуно известен остро артикулированной темой «в чем состоит подлинная человечность?» Переключки Унамуно с Достоевским давно стали объектом исследования. Любопытно, что Унамуно читал и работы Шестова о Достоевском, переведенные на испанский язык. Неоднократно встречался Шестов и с Ортега-и-Гассет. Некоторые мысли Шестова мы нашли в таких работах испанского философа, как «Тема нашего времени» (1923), «Ни витализм, ни рационализм» (1924). Диффузное влияние Шестова на Хайдеггера прослеживается в статье ученика и друга Шестова – Бенджамина Фондана – **Fondane B.** “Sur la route de Dostojevsky: Martin Heidegger.” *Cahiers du Sud*, 1932, N 141.
- ^{173.} **Баранова-Шестова Н.** *Op. cit.*, т. 1, с. 303. Автор ометила, что Жорж Батай и ее сестра Таня готовили вместе перевод на французский язык книги о Толстом и Ницше: «L’idée du bien chez Tolstoi i Nietzsche. Philosophie et predication.” (1925) В тот период Батай часто бывал у Шестовых, впоследствии отошел от него.
- ^{174.} **Фокин С.Л.** *Жорж Батай в 30-е годы*, с. 11.

ГЛАВА II

НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ: ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА И ИСКУШЕНИЕ СВОБОДОЙ В РОМАНАХ ДОСТОЕВСКОГО

Раздел I

1. «Свобода и творчество» как парадигма экзистенциальной философии Бердяева

Николай Александрович Бердяев (1874 – 1948) всю жизнь настаивал на своей исключительной близости к Достоевскому, возводил к нему все главные идеи и мотивы своего философствования. В своей творческой автобиографии «Самопознание» он называл себя «сыном Достоевского» в разработке эсхатологической проблематики и в вопросе теодиции.¹ Одной из первых его книг, опубликованных в эмиграции, было «**Мирозозерцание Достоевского**» (1923). Эта книга была впоследствии переиздана и переведена на английский, французский, немецкий и другие языки.²

Среди других работ, которые принесли Бердяеву мировую известность, следует отметить «Новое средневековье» (1924); «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931); «Судьба человека в современном мире» (1934); «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения» (1934); «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937) и другие. Все вышеуказанные труды содержат фрагменты, посвященные интерпретации творчества Достоевского.

Помимо сугубо писательской деятельности, Бердяев преподавал в русской секции Сорбонны, издавал вместе с Вышеславцевым религиозно-философский журнал «Путь» (1925 – 1940)³, являлся одним из организаторов экуменического движения, поддерживал тесное общение с такими философами и писателями, как: Г. Марсель, Э. Мунье, К. Барт, Р. Мартен де Гар, А. Моруа, Андре Жид, Р. Роллан и др.⁴ В этой многообразной и кипучей деятельности Достоевский оставался его «вечным спутником». Работы Бердяева о Достоевском были **востребованы** как в русской диаспоре, так и в среде европейской интеллигенции.

В предисловии к книге «Миросозерцание Достоевского» Бердяев писал, что «получил прививку» от Достоевского еще в юности, и каждый раз, когда он перечитывал Достоевского, писатель открывался ему с разных сторон.⁵ Для нас важно понять, на каких этапах жизни и творчества, из каких «новых сторон» открывался Достоевский Бердяеву, а также, как его открытия воплотились в философских эссе. С точки зрения задач диссертации, нам необходимо выявить, **какие философемы и почему** интересовали Бердяева, и **какие вариации** он продуцировал на разных этапах творчества.

Объектом анализа в данной главе будут вариации таких философем Достоевского, как: «дух Великого инквизитора» (14, 229 – 236), «высшая и второстепенная идея» (13, 173), «широк человек» (14, 100), «свобода» (14, 229 – 232), «живая жизнь» (5, 176; 13, 178; 23, 26), «шигалевщина» (10, 313, 314, 322), «политический социализм» (21, 130), «идеал Мадонны и идеал Содомы» (14, 100), «сердце как поле борьбы Бога и дьявола» (14, 100), «любовь» (8, 289, 303; 5, 152, 157, 158; 14, 96, 109; 15, 39, 187, 189), «Европа – наше второе отечество» (13, 377; 23, 30), «человекбог» (10, 189), «подпольный человек» (5, 99 – 179), «Если Бога нет, то все дозволено» (14, 65, 240), «эвклидов ум» (14, 214). В фокусе нашего анализа будет самая крупная работа о Достоевском - «Миросозерцание Достоевского» (1923). Эта книга состоит из ряда эссе, которые объединены одной общей темой, вынесенной в заглавие. Мы также намерены проследить, как на протяжении выбранного нами периода жизни в эмиграции 1922 – 1939 гг. менялись вариации одних и тех же философем.

Сразу отметим наше наблюдение, сделанное в процессе подготовительного этапа исследования: между работами Бердяева, написанными до Революции, и творчеством в эмиграции, заметна преемственность и в темах, и в подходах. В философских эссе мы слышим взволнованный голос автора, ощущаем соотнесенность темы со своими убеждениями именно в данный момент. **Необходимо сделать обобщающие замечания о том, как складывалась парадигма мышления Бердяева и как в нее «вписывался» Достоевский.**

По просьбе издателей философского словаря «Philosophen Lexicon» (1937) Бердяев написал статью «Мое философское мировоззрение», где он

указал темы, идеи, принципы своего философского творчества.⁶ Позже, в «Самопознании» Бердяев более подробно разъяснил свое философское «profession de foi». Во-первых, он называет свою философию **антропологической**, отмечая, что в центре его творчества находится проблема человека; во-вторых, - **экзистенциальной**, указывая, что целью философии является познание условий человеческого существования.⁷

Два основные положения – свобода и творчество – определяют своеобразие его типа философствования. «Я положил в основание не бытие, а свободу», «присущая человеку свобода есть свобода не сотворенная, примордиальная»⁸. По мысли Бердяева, несотворенная свобода - «Ungrund» как бы снимает ответственность с Бога-Творца за наличие мирового зла. Зло не может быть уничтожено, но человек может выбрать Христову Истину, над которой не властно зло. Второе положение, связанное с его персоналистскими построениями, – это учение о творчестве, а именно, о назначении человека продолжать дело Бога-Творца, быть его соработником.⁹

Оригинальность концепции Бердяева обусловлена отказом от «теодиции» как традиционной проблематики христианского сознания, отказом признать завершенность творения и откровения. Человек поставлен в центр бытия, совместно с Богом он продолжает Его творение. По мысли Бердяева, источником зла является несотворенная Богом безосновная реальность «Ungrund», которая в рамках его системы, по-существу, получает статус второго Абсолюта. Бог – источник только положительных ценностей: Истины, Добра, Красоты. Таким образом, получается, что Бог не ответственен за зло, но и не всемогущ. Нам еще придется вернуться к вопросу о соотношении свободы и зла в связи с размышлениями Бердяева об этих категориях в мировоззрении Достоевского.

Бердяев связывает **персоналистскую, экзистенциалистскую и христианскую ориентации**. Отметим, что такая связь порождает раздвоенность мировоззрения философа. С одной стороны, он всю жизнь выступает в роли защитника человека, охраняя достоинство личности от всех форм порабощения и дегуманизации. С другой - **он оправдывает человека творчеством** (подчас не уточняя мотивацию творчества) и выступает как адвокат **рассвобождения** от всех условностей в творческом акте. В книге

«Смысл творчества» (1916) Бердяев выразил свою заветную идею: человек оправдывается творчеством. Творческий акт – это прорыв за грани здешнего, принудительного бытия, это освобождение от «тяжести необходимости», это преобразование мира и творение «нового эона».¹⁰

Нам важно понять позитивный и негативный смысл творчества в трактовке Бердяева, так как оба смысла имеют непосредственное отношение к его прочтению Достоевского. Негативная сторона – это отказ, отталкивание от мира, но чем тогда направляется творчество, что является критерием «подлинного творчества»? Это не всегда ясно в работах Бердяева. Точки зрения Бердяева часто не состыкованы. Отсюда у него возникает возможность называть творчество Достоевского «дионисическим христианством», подчеркивать, что писатель «знает только экстатическую природу человека», «кипение экстатических стихий».¹¹

Свобода занимает особое место в категориальном аппарате Бердяева. «Философия свободы» (1911) – это не только название его книги, написанной до Революции, это – пафос всего творчества Бердяева. В «Истории русской философии» Василий Зеньковский отметил, что центральная идея Бердяева – «примат свободы над бытием» – согласуется с его романтической установкой и экзистенциальным анализом.¹² В мировоззрении Бердяева идет борьба между христианской точкой зрения: «мир во зле лежит и его надо спасти», и экзистенциальной: «мир – зло, и его надо упразднить».¹³

Следы раздвоенности проходят через все сферы размышления философа, и мы подробнее остановимся на несогласованности его точек зрения в цикле о Достоевском. Правда, философ и сам признавал, что никогда не занимался систематизацией своих мыслей, что его «мышление интуитивное и афористичное, в нем нет дискурсивного развития мысли».¹⁴ Выскажем свое отношение к антидискурсивности бердяевских текстов. С нашей точки зрения, Бердяев использует афористический, анти-дискурсивный стиль вполне обдуманно. Это единственный стиль, подходящий для его типа философствования. Бердяев пишет афористично, многократно варьируя мысль, подспудно воздействуя на сознание читателя. Во всех его эссе много метафор, неологизмов, необычных словосочетаний, таких как «метафизика разврата», «метафизическая истерия русского духа», «огненная человеческая

природа» и т.д. Интерпретируя философемы Достоевского, Бердяев являет либо пример соучастия в духовной жизни писателя, нахождения внутри его парадигмы, либо, как он сам признавался, вкладывает многое от своего собственного мировоззрения.¹⁵

Как и Шестов, Бердяев писал о Достоевском до эмиграции. Уже тогда четко обозначилась сфера интересов Бердяева: поэма «Великий Инквизитор» и, соответственно, проблематика, связанная со свободой человека во всех планах, т.е. свободой политической, экономической, идеологической, духовной. Эта тема осталась центральной и в эмиграции, но появились и другие темы, произошло смещение акцентов в парадигме и дискурсе Бердяева. С этой точки зрения, мы считаем целесообразным кратко представить вариации Бердяева в дореволюционных работах, чтобы точнее выявить преемственность и различия.

2. Философема «высшая и второстепенная идея» и вариации Бердяева

Цикл Достоевского (так мы называем совокупность всех публикаций Бердяева о писателе) начинается с эссе «Великий Инквизитор», которое вошло в состав книги «Новое религиозное сознание и общественность» (1907).¹⁶ Еще в юности Бердяев, по его точным словам, увлекся «Легендой о Великом Инквизиторе» и через нее пришел к восторженному принятию писателя и, как следствие, к христианству. Но молодой философ также «переработал» идеи и других властителей душ XX века - Маркса (1818 – 1883) и Ницше (1844 – 1900). Ниже мы намерены выяснить, как критическое усвоение учений Маркса и Ницше отразились в интерпретациях Достоевского.

К 1907 году Бердяев пережил сложные этапы духовной эволюции. Еще в Киевском университете он увлекся марксизмом, участвовал в пропаганде деятельности «Союза борьбы за освобождение рабочего класса», привозил из-за границы нелегальную литературу, был арестован и быстро освобожден в 1898 году.¹⁷ До ареста он начал сотрудничать в журнале «Мир Божий», где был напечатан его перевод книги Л. Штейна «Фридрих Ницше и его философия».¹⁸

Бердяев был одним из первых, кто освоил произведения Ницше еще при жизни немецкого философа. Бердяев не писал отдельных работ по этой теме, но во всех его произведениях эмигрантского периода есть фрагменты, посвященные Марксу и Ницше.

Переход Бердяева от марксизма к идеализму был непростым этапом философской эволюции. Бердяев никогда не переставал защищать экономическое и социальное раскрепощение трудящихся, но он разочаровался в марксизме как методологии социологического анализа общества. Поворот Бердяева от критического марксизма к идеализму был закреплен его участием в сборнике «Проблемы идеализма» (1902).¹⁹

Бердяев принимал активное участие в религиозно-философском «богоискательском» течении, которое в среде русской интеллигенции получило название «Новое религиозное сознание». В его основе лежит **неприятие секуляризации и установка на радикальное обновление христианства**. Вместе с Шестовым и Сергеем Булгаковым он редактировал журнал «Вопросы жизни» (1905), который по замыслу инициаторов, призван был пропагандировать «Новое религиозное сознание» и призывать служить общественному добру. «Новое религиозное сознание» было, по словам Бердяева, направлено на борьбу со старой омертвевшей церковью, против позитивизма и атеизма; против социалистической лжерелигии; против анархического иррационализма и нигилизма. Ценность индивидуальности и религиозная сущность творчества являются интенциями этого «богоискательского» течения.²⁰

Таковы основные параметры философской парадигмы Бердяева. На разных этапах его жизни те или иные идеи получали преимущественное развитие. Хотя Бердяев менял теоретические оценки, но он никогда не изменял своему пафосу: **свобода духовного творчества, свободное сотрудничество человека с Богом**. В контексте задач данной диссертации важно отметить, что изменение теоретических установок лишь в незначительной степени отразилось в цикле о Достоевском.

В эссе «Великий Инквизитор» (1907) Бердяев выводит на первый план «три искушения умного Духа», иными словами, проблему безбожной власти, насильно заталкивающей человека в равенство.²¹ Для Великого инквизитора

существует лишь одно «стадо», которое эксплуатируется в дьявольских целях (29, 31). Тайна, чудеса и авторитет – инструменты для подавления свободы совести. В «трех искушениях» сосредоточена вся дальнейшая история человечества. «Нет ничего обольстительнее для человека, как свобода его совести, но нет и ничего мучительнее». (14, 232) Бердяев стремится ответить на вопрос, в чем, по Достоевскому, заключаются главные черты «духа Великого Инквизитора». Инквизитор отвергает свободу человека, Бога и бессмертие во имя «сытого человечества». Инквизитор соблазняет людей законами, по которым «камни превращаются в хлебы». **Инквизитор уверен, что свобода для людей – тяжелое бремя, и люди предпочтут спокойствие и власть «избранных».** В эссе Бердяев читаем: «Где есть опека над людьми, кажущаяся забота об их счастье и довольстве, соединенная с презрением к людям, с неверием в их высшее происхождение и высшее предназначение, - *там жив дух Великого инквизитора*». (курсив – Т.Б.)²²

В данном параграфе мы намерены представить свой анализ интерпретации «высшая и второстепенная идея» (13, 373), посвятив отдельные параграфы диссертации вариациям «родственных» философем: «шигалеvщина» (10, 322) и «дух Великого инквизитора» (14, 233).

Следует отметить, что Достоевский размышлял о «высшей идее» еще работая над черновым вариантом романа «Подросток». В подготовительных материалах к роману намечена сцена первого искушения Христа и в широкой философско-исторической трактовке развернута аргументация против сведения «высшей идеи» к комфорту. Тема эта повторяется дважды: в начале августа 1874 года и в начале марта 1875 г. (17, 283) В окончательный вариант романа тема искушения Христа не вошла. Вопрос о том, что же считать «высшей» идеей человечества обсуждается в «Подростке» Версиловым с его сыном Аркадием. Сначала Версилов с легкой иронией говорит, «что великая мысль» - это превратить камни в хлебы. Потом разъясняет сыну: «наестся человек и не вспомнит; а наоборот скажет: *«Ну вот я наелся, а теперь что делать?»* **Вопрос остается вековечно открытым**». (13, 173) (курсив - Т.Б.)

В данном контексте Версилов выражает убеждения самого Достоевского. Писатель считал, что накормить голодных – великая идея

только в настоящий момент, на самом деле - это второстепенная идея. Эту проблематику «нащупал» Бердяев и позже развернул в эссе «Великий инквизитор. Человекобог и Богочеловек» (1923). Бердяев первым высветил архиважные для мировоззрения Достоевского взгляды на свободу человека, на смысл его жизни и смысл истории. Как мы продемонстрируем ниже, Бердяев остался верен этой теме до конца жизни.

В эссе «Великий Инквизитор» Бердяев впервые делает оригинальное сопоставление «духа (т.е. идеологии) Великого инквизитора» с учениями Ницше и Маркса:

В противоположность Ницше, я думаю, что демонизм, а не христианство, есть мораль рабов. Бунтуют против Бога рабы божьи, дети божьи любят Бога. Рабья психология способна понять отношение к Богу лишь как подчинение <...>. Демонический индивидуализм есть, прежде всего, отрицание *индивидуальности* путем себялюбивого ее раздувания, уклон и оборачивание к небытию. Смерть никогда на этом пути не побеждается.²³

Эта установка, действительно, **родственна взглядам Достоевского.**

Критика марксистской теории общества становится неотъемлемой темой исторической культурологии Бердяева. В марксизме он видит проявления «духа Великого инквизитора». «Атеизм Маркса не есть мука и тоска, а злобная радость, что Бога нет, что от Бога, наконец, отделались и «стало возможно в первый раз помыслить о счастье людей».²⁴ Философ подчеркивает, что у Ницше и Маркса «крайности демонизма сходятся: на одном конце – обоготворение личности, на другом – ее безграничное отрицание».²⁵ Отметим, что уже в первом эссе из цикла Достоевского Бердяев **расширяет семантический диапазон философемы «высшая и второстепенная идея», рассматривая ее в контексте учений Маркса и Ницше.**

С нашей точки зрения, в эссе «Великий инквизитор» (1907) Бердяев выявил у Достоевского проблематику, которая глубоко волновала его всю жизнь: жажда свободы и стремление «преклониться перед авторитетом» (14, 231), «свобода выбора как страшное бремя» (14, 232). Тема, поднятая Достоевским в поэме «Великий инквизитор», стала главной темой творчества Бердяева в эмиграции.

3. «Дионисическое христианство»: интерпретация Бердяева

В эссе «Откровение о человеке в творчестве Достоевского» (1918) Бердяев охарактеризовал творчество Достоевского как «дионисическое христианство».²⁶ Этот оксюморон соответствовал восприятию Достоевского в период революционного экстаза, опыта переживания Февральской и Октябрьской революций 1917 года. На каждой странице эссе по несколько раз встречаются словосочетания с прилагательными, образованными от слова огонь: «огненный вихрь», «экстатическая огненная атмосфера», «огненные токи», «в раскаленной огненной атмосфере», «огненные стихии страсти», «огненное движение духа».²⁷ Эти терминологические сочетания призваны, по мысли Бердяева, охарактеризовать душевный настрой писателя, создать атмосферу восприятия его идей.

Бердяев неоднократно подчеркивает небывалое, только Достоевскому присущее отношение к человеку, называет его **антропологом, т.е. исследователем тайн человеческой природы**.²⁸ Бердяев предупреждает, что его исследование лежит в области пневматологии, то есть, в области исследования духа. Этимология слова «пневма» может быть объяснена в контексте учения Гераклита и стоиков о пневме как о «духовном творческом огне», изливающимся «сперматическими логосами» в мир.²⁹ Бердяев стремится доказать, что стихия огня и экстаза присущи космосу Достоевского.³⁰

На наш взгляд, оксюморон «дионисическое христианство» свидетельствует о противоречивости в мировоззрении самого Бердяева. В типе философствования Бердяева заметно тяготение к дохристианскому, архаичному мироощущению, характерному для многих авторов русского модернизма. Он и сам указал на это в философской автобиографии «Самопознание»: «Моя чувствительность сухая <...>. Пейзаж моей души иногда представляется мне безводной пустыней с голыми скалами <...>. Стихия огня мне наиболее близка. Более чужда стихия воды и земли»³¹. Стихия огня и экстаза прочитывается в «Мирозерцании Достоевского» (1923), но насколько такая аттестация верна по отношению к Достоевскому? Насколько подлинный и полный Достоевский вмещается в сознание

Бердяева? Эти вопросы входят в круг задач данного исследования, и мы намерены ниже представить свою аргументацию.

...

Бердяев был свидетелем и своеобразным «летописцем» катастрофических событий, постигших Россию в конце Первой Мировой войны. В период двух революций и Гражданской войны вышли книги Бердяева «Кризис искусства» и «Судьба России» (1918), эссе «Духи русской революции» для сборника «Из глубины».³² В 1918 году была подготовлена рукопись книги «Философия неравенства», но книга вышла только в 1923 году в Берлине. В духе парадоксов революционного времени изменяется и социальный статус Бердяева. В 1918 году Бердяев выбран членом правления Всероссийского союза писателей, он начинает у себя на дому лекции, которые потом переносятся в помещение Вольной Академии Духовной Культуры, организованной по инициативе Бердяева с разрешения Каменева.³³ В 1920 году он был выбран профессором Московского университета, а в 1922 его допрашивал Феликс Дзержинский на Лубянке и принял решение о депортации Бердяева из России.³⁴

Выше мы отмечали, что жанр эссе предполагает «включенность» автора в концепцию. В эссе о Достоевском, написанных в эмиграции, отразился экзистенциально личный опыт философа. Два ареста, тюремные допросы, депортация под угрозой расстрела – факторы биографии, которые мы не можем не учитывать, анализируя работы Бердяева о Достоевском. В течение 1918 – 1922 годов претерпели изменение взгляды Бердяева на интеллигенцию и народ, на социалистическую революцию, национальный русский характер, на место России среди других народов Европы, наконец, на историософские взгляды Достоевского и на свою миссию философа-персоналиста и глашатая свободы.

Непосредственной причиной высылки Бердяева явилось его участие в сборнике «Освальд Шпенглер и закат Европы» (1922), охарактеризованный В.И.Лениным как «литературное прикрытие белогвардейской эмиграции».³⁵

Бердяев с женой и свояченицей покинули Россию 22 сентября 1922 года. На «философском пароходе», который отправился в Германию, вместе с Бердяевым плыли Семен Франк, Николай Лосский, Петирич Сорокин, Михаил Осоргин, Иван Лапшин и другие видные деятели Религиозно-философского ренессанса.³⁶

В том же году в Берлине был создан клуб писателей, где встречались люди разных направлений с целью обсуждения литературных тем. На одном из заседаний клуба Бердяев выступил с докладом «Проблема любви у Достоевского», вызвавшим большой интерес слушателей.³⁷

Осенью 1923 года профессор Римского университета Е. Ло Гатто (Ettore Lo Gatto), известный своими исследованиями по русской литературе, пригласил группу эмигрантов выступить с лекциями в Италии.³⁸ Среди них были Бердяев, Вышеславцев, Франк, Зайцев. В 1923 году вышли книги Бердяева «Смысл истории», «Философия неравенства» и «Миросозерцание Достоевского». Таков был итог первого года творчества Бердяева в эмиграции. Книгу «Миросозерцание Достоевского» мы намерены анализировать как цикл эссе, каждое из которых посвящено определенной философии Достоевского, а все вместе представляют собой своеобразный компедиум философского мировоззрения писателя.

Раздел 2.

«МИРОСОЗЕРЦАНИЕ ДОСТОЕВСКОГО» КАК ЦИКЛ ЭССЕ О ФИЛОСОФСКИХ УНИВЕРСАЛИЯХ

4. Бердяев о соотношении философского замысла и поэтики в романах Достоевского

Книгу «Миросозерцание Достоевского» (1923) открывает эссе «Духовный образ Достоевского». В этом эссе изложены взгляды Бердяева на соотношение философского замысла и поэтики. Мы считаем целесообразным представить взгляды Бердяева для того, чтобы показать, каким культурным

кодом пользовался философ-критик, создавая вариации философем Достоевского.

Бердяев справедливо отмечает, что интерпретаторам Достоевского открывалась какая-то одна сторона творчества, его характеризовали как писателя «униженных и оскорбленных», как «певца подполья», как «жестокий талант», как психолога, наконец, как «глашатая русского миссианизма». Во всех подходах, что-то приоткрывших в Достоевском, не было «конгениальности его целостному духу», не было желания вжиться в него, а было своекорыстное толкование, в котором выражалось недоверие к самобытности писателя и преобладала установка на «следовательское дознание».³⁹ Бердяев делает серьезное предупреждение будущим критикам: «К великому явлению духа надо подходить с верующей душой, не разлагать его подозрительностью и скепсисом. Между тем, как люди нашей эпохи очень склонны оперировать любого великого писателя, подозревая в нем рак или другую скрытую болезнь».⁴⁰

Бердяев пишет эссе, имея четкую позицию в отношении мировоззрения писателя. Он считает Достоевского антропологом, метафизиком, диалектиком. Достоевский – антрополог, поскольку «все его творческие силы были сосредоточены на человеке и его судьбе».⁴¹ Достоевский – метафизик, так как занят исследованием проблемы, как «в человеке и через человека постигается Бог» и что ждет человека, который отказался от Бога и бессмертия. Достоевский – диалектик, так как противопоставляет в сознании героев «неснимаемые абсолютные антиномии».⁴²

Ранее Бердяев охарактеризовал творчество Достоевского как «дионисическое христианство». В эссе «Духовный образ Достоевского» мы находим неологизмы, дериваты от имени греческого бога Диониса: «дионисическое искусство», «дионисическое творчество», «дионисическая стихия», «дионисические вихри».⁴³ Кроме того, Бердяев использует неологизм «оргийность» и прилагательные, образованные от него, также выражающие аллюзии оргий в честь Диониса. Мы помним, что не без влияния Ницше, культурная игра в дионисизм стала популярна в Серебряном веке, и почти во всех эссе, собранных в книге «Мирозерцание Достоевского» вычитываются реминисценции моды на «дионисизм».⁴⁴

Имплицитное значение «оргийности» у Бердяева, на наш взгляд, подразумевает оргию как взрывной момент освобождения: освобождения политического, освобождения сексуального, освобождения подсознательных инстинктов, освобождения в искусстве. **«Оргийность» и «дионисизм» у Бердяева выступают как метафоры творческого экстаза вообще, творчества Достоевского, в частности.**

По Бердяеву, экстаз характеризует как сам процесс творчества Достоевского, так и результаты этого процесса. Экстаз как озарение, как опьяненность, как потеря границ, как ощущение мира и человека в декристаллизованном состоянии, - синонимичен оргийности. Итак, по Бердяеву, Достоевский «пребывает в дионисической оргийной стихии», но в то же время (или благодаря этому) создает антропологические трактаты, в которых «боль о страдальческой судьбе человека и судьбе мира достигает белого каленья».⁴⁵

В «Миросозерцании Достоевского» автор явно стремится уверить читателя, что Достоевский писал в экстазе, «опаленный, сжигаемый духовной страстью, душа его была в пламени». У Бердяева читаем: «Он весь в динамике духа, в огненной стихии, в исступлении страсти <...>. Творчество Достоевского – дионисическое творчество. Он весь погружен в дионисическую стихию и этот *дионисизм рождает трагедию*».⁴⁶ (курсив – Т.Б.)

Это утверждение Бердяева представляется нам спорным. Достоевский изобразил надрывы, восторг, беснование, безудержные страсти, которые можно назвать «дионисическими», но дионисизм **никогда** не был элементом его парадигмы, и его мысль не была «оргийно-исступленной». Достоевский также изобразил нигилистическое сознание, порвавшее с прежними ценностями и смыслами и направленное на их сокрушение. Но сам он никогда не был глашатаем нигилизма.⁴⁷

Мы уже отмечали, что в парадигме Бердяева точки зрения не состыковывались. Как только Бердяев хочет подчеркнуть значение Достоевского как мыслителя, который расширил метафизический опыт человека, он тут же умаляет художественность творчества Достоевского. В эссе «Откровения о человеке в творчестве Достоевского» (1918) пафос Бердяева был сосредоточен на том, чтобы доказать читателю, что романы Достоевского –

«захватывающие антропологические трактаты».⁴⁸ С целью обосновать свою точку зрения, Бердяев, перехлестывая через край, доказывает, что романы Достоевского:

... вовсе и не романы и не трагедии, и никакая форма художественного творчества» <...>. «Нет ничего легче как открыть в романах Достоевского художественные недостатки. <...> Фабулы романов Достоевского неправдоподобны, лица нереальны, столкновение всех действующих лиц в одном месте и в одно время всегда невозможная натяжка, слишком многое притянuto с целью антропологического эксперимента, все герои говорят одним языком, временами очень вульгарным, некоторые места напоминают уголовные романы невысокого качества. И лишь по недоразумению фабулы этих романов-трагедий могли казаться реалистическими. В этих романах нет ничего эпического, нет изображения быта, нет объективного изображения человеческой и природной жизни.⁴⁹

И между тем Бердяев признавался, что в юности пережил «встречу» с Достоевским как огромное духовное событие, и что «романы потрясли его душу».⁵⁰

В эссе «Духовный образ Достоевского» (1923) Бердяев, в целом, повторяет свою оценку «нехудожественности», делая, правда, важные оговорки. Конструкция романов Достоевского менее всего напоминает так называемый «реалистический» роман:

Сквозь внешнюю фабулу, напоминающую неправдоподобные уголовные романы, просвечивает иная реальность... <...>. Реально отношение человека и Бога, человека и дьявола, реальны у него идеи, которыми живет человек. Те раздвоения духа, которые составляют глубочайшую тему романов Достоевского, не поддаются реалистической трактовке <...>. Он не психолог, он – пневматолог и метафизик-символист. За жизнью сознательной у него всегда скрыта жизнь подсознательная и с нею связаны вещие предчувствия <...>. Трагедия Достоевского, как и всякая истинная трагедия, имеет катарсис, очищение, освобождение <...>. Есть великая радость в чтении Достоевского, великое освобождение духа.⁵¹

Во-первых, Бердяев не оригинален, упрекая Достоевского в нехудожественности. Таково было расхожее мнение о писателе.⁵² Считалось, что в связи с необходимостью поставлять романы в срок, жестко обозначенный издателем, Достоевский не имел возможности работать над композицией и языком своих произведений.⁵³ Только гораздо позже, когда были опубликованы записные книжки писателя и черновые варианты, выяснилось, как кропотливо он работал над финальным текстом каждого произведения: «обнаружилась глубочайшая продуманность, художественная целесообразность и

продуктивность всех тех особенностей художественного письма Достоевского, которые представлялись его современникам «недостатками этого письма».⁵⁴

Мнение Бердяева о хаотичности, бесформенности романов Достоевского звучит в настоящее время как анахронизм. Исследования достоевсковедов последних десятилетий показали, что в композиции романов на самом деле всё очень точно рассчитано по времени. Художественный календарь «Преступления и наказания», «Бесов», «Братьев Карамазовых» можно восстановить с точностью до часа, хотя при этом персонажи пребывают не в движении во времени, а в узнаваемых сценах-пространствах, которые создают визуальную композицию романов.⁵⁵

Современные исследования художественных приемов Достоевского, таких, как: поэтика памяти, смыслопорождающие библейские и литературные мотивы, роль повествователей и способы воплощения голоса автора, мифопоэтика, т.е. архаические ритуалы, неомифологизмы, а также многое другое, позволяют обнаружить эстетические принципы, связывающие роман в единое целое.⁵⁶ Детальное опровержение тезисов Бердяева о «нехудожественности» романов не входит в нашу задачу. Наша цель – лишь попытаться доказать, что **игнорирование поэтики Достоевского приводит Бердяева подчас к спорным и даже неверным выводам, касающимся мировоззрения писателя.**

Бердяев читает Достоевского в духе «философского монологизма». Иными словами, для Бердяева акцент творчества лежит на иерархии идей.⁵⁷ Бердяев подчас путается в многоголосье романа, отождествляя голос героя с голосом Достоевского. В таких случаях ему кажется, что Достоевский «влюблен в своего героя» (Ставрогина) или Достоевский бунтует вместе с Иваном Карамазовым.⁵⁸ В ряде случаев, как мы увидим, Бердяев высвобождает философские сентенции из **ситуативного контекста**, и тогда они теряют своеобразие. Бердяев абстрагирует идею от образа человека, ее излагающего. Но у Достоевского идеи никогда не бывают лишь абстрактными объектами, они кому-то принадлежат, они персонифицированы.⁵⁹

В творчестве Достоевского наблюдается рассредоточение повествования вокруг «голосов» отдельных героев. **Ни один из них не выражает мировоззренческие взгляды Достоевского в полном объеме.**

Герои, в том числе рассказчики и хроникеры, никогда не бывают объектом исключительного авторского слова, но носителем своего собственного слова, которое может **частично** совпадать с авторским.

Высказанные выше положения теории Бахтина не исключают, с нашей точки зрения, другой методологический подход, а именно: возможность исследовать романы Достоевского как идеологические романы с акцентом на философских идеях. Весь вопрос в том, как исследователь сочетает эти методологические концепции в своем анализе. Мы рассматриваем их как **взаимодополняющие** и попытаемся обосновать возможную **комплементарность** методологических подходов.⁶⁰

Для Достоевского всегда было важным «добывать» идеи, которые выражают крупные общественные явления. Записные книжки писателя свидетельствуют о том, как «добытая идея» становится темой для романа. Но затем идея развивается со всей строгостью и наглядностью. Лица, типы, характеры, перипетии действия выбраны так, чтобы способствовать уяснению идеи. Таким образом, **всепоглощающий интерес Бердяева только к философскому замыслу произведения тоже дает важные результаты, так как отражает творческий процесс работы писателя.**

Обрисовав духовный образ писателя, Бердяев заявляет:

Достоевским много написано о мировых «проклятых» вопросах». Это менее всего означает, что Достоевский писал тенденциозные романы *a these* для проведения каких-либо идей. Идеи совершенно имманентны его художеству, он художественно раскрывает жизнь идей.⁶¹

По убеждению Бердяева (имплицитно выраженному), единство романа обеспечивается философским замыслом писателя. Со своей стороны, мы могли бы добавить: да, но не только. **Писатель выступает как демиург своего романного мира, ставя пределы свободы и своеволия своим героям. Единство конструкции романа обеспечивается также специфическими особенностями его поэтики.**

Мы считаем необходимым сделать эти предварительные замечания, чтобы прояснить собственную методологию анализа. **Во-первых**, спорные утверждения Бердяева мы «проверяем» через контекст всего произведения, **во-вторых**, мы обращаемся к письмам Достоевского, где писатель высказывается о своих собственных мировоззренческих взглядах на

философские проблемы, поднятые в его произведениях. В третьих, мы используем критический аппарат из комментариев, сделанных другими учеными относительно творческого метода Достоевского. Иными словами, мы используем **комплексный подход**, о котором шла речь в «Методологии диссертации».

Следует учитывать, что Бердяев и не ставит целью выступить в роли «объективного» критика творчества Достоевского. Его подход эссеиста – это подход заинтересованного читателя, который признает влияние Достоевского на свою философию, признает интеллектуальное и духовное родство с писателем, но при этом привносит в интерпретацию и свое мироощущение. Метод философского монологизма порой не мешает сделать Бердяеву ценные наблюдения и выводы по поводу философских взглядов Достоевского, хотя нередко он **«нагружает» писателя своим собственным идейным «багажом»**.

Выше мы привели сугубо отрицательные отзывы Бердяева о поэтике Достоевского. Однако в этом плане можно найти и «смягчающие обстоятельства». Бердяев пытается объяснить не только читателю, но и себе, каким образом совершенно неареалистические конструкции романов могут «потрясать души». Он делает несколько предположений, одно из которых нам кажется весьма оригинальным и перспективным для дальнейшего исследования.

Еще в эссе «Ставрогин» (1914) Бердяев отметил, что «Ставрогин загадка, которую разгадывают остальные участники трагедии».⁶² В «Мирозерцании Достоевского» Бердяев вновь обращается к угадыванию (узнаванию) как принципу всего романного творчества писателя. Хотя Бердяев не цитирует письмо Достоевского брату Михаилу (1839) о намерении посвятить себя изучению загадочной природы человека, но Бердяев имплицитно имеет в виду эту мировоззренческую установку писателя.

В эссе «Человек» (1923) Бердяев неоднократно упоминает: «загадка человека», «разгадывать границы души человеческой природы», «тайна Версилова», «загадка человеческой судьбы».^{62a} Аркадий Долгорукий с утра до вечера вечно спешит от одних знакомых к другим, пытаясь разгадать личность своего отца.⁶³ В «Идиоте», как считает Бердяев, Мышкин пытается разгадать

всех остальных, и движение идет не к центральной фигуре князя, а от нее ко всем.⁶⁴ Алеша разгадывает Ивана («Иван – загадка») (14, 209); добавим от себя, что он разгадывает и Митю, когда выслушивает его глубокие сентенции о широте человеческой природы попеременно со стихами Шиллера. Но и Иван Карамазов пытается разгадать Алешу, апробировать на нем свои мучительные раздумья о мировом зле, о теодиции, а, точнее, «антитеодиции». Что касается Раскольникова, то он сам и все остальные пытаются разгадать мотивы его преступления: «Загадочен не сам Раскольников, загадочно его преступление».⁶⁵ **Мы хотим подчеркнуть, что авторский субъективизм порой помогает Бердяеву глубоко проникнуть в философский замысел и сюжетную прагматику романов.**

Бердяев делает свои замечания об угадывании, как о принципе романного творчества. Мы же хотим подчеркнуть в его замечаниях литературно-теоретическую основу. Принцип узнавания (угадывания) был описан Аристотелем в «Поэтике». По Аристотелю «узнавание <...> есть перемена от незнания к знанию, [а тем самым] или к дружбе или к вражде [лиц], назначенных к счастью или несчастью. Самое лучшее узнавание – такое, когда с ним вместе происходит и перелом, как в «Эдипе»».⁶⁶

Узнавание, или угадывание происходит в романах Достоевского не так, как в древнегреческих трагедиях, описанных Аристотелем. Угадывание происходит «в интериндивидуальной зоне борьбы нескольких индивидуальных сознаний».⁶⁷ В романах-трагедиях Достоевского кризисы и узнавание происходят на протяжении всей трагедии; каждый эпизод насыщен грядущей развязкой, которая угадывается героями.

Наконец, еще одно замечание, касающееся попытки Бердяева определить жанр романного творчества писателя. «Если можно назвать Достоевского реалистом, – пишет Бердяев, – то реалистом мистическим».⁶⁸ Этот вывод Бердяев делает в контексте своих рассуждений насчет непохожести романов Достоевского на романы Диккенса, Бальзака, Гюго, Жорж Санд и других писателей XIX века.

Бердяев отмечает, что за сознательной жизнью героев «скрыта подсознательная жизнь», что все встречи героев – роковые, что все поражены религиозной болью и мукой, что «Достоевский проводит человека через

раздвоение, но не губит его, а, в конце концов, показывает возможность восстановления человека через Бого-человека». ⁶⁹

Совершенно очевидно, что Бердяев прилагает усилия, чтобы понять соотношение философского мировоззрения Достоевского и его воплощение в поэтике романов. Собственно, остается сделать один шаг, чтобы указать на библейско-евангельскую основу внутренней формы романа и на ее воздействие на все компоненты внешней формы. Но Бердяев не делает этого шага, видимо потому, что слишком отделяет Достоевского-мыслителя от Достоевского-художника.

Среди современных исследований нам кажется интересным отметить попытку выделить мистериальную основу романа Достоевского и назвать его «романизированной мистерией». ⁷⁰ На наш взгляд, это определение включает те компоненты поэтики, которые бегло отметил Бердяев, а именно: узнавание и катарсис как принципы трагедии; библейско-евангельские образы, наконец, возвышенно-трагические персонажи, в сердце которых борются Бог и дьявол. Фактически, бердяевские замечания относительно жанра романа Достоевского укладываются в парадигму «роман-трагедия», автором которой был Вячеслав Иванов. ⁷¹

В заключении параграфа хотелось бы еще раз подчеркнуть главный пункт нашего критического анализа: Бердяев слишком отделяет Достоевского мыслителя от Достоевского - художника. Между тем именно своеобразие его художественного творчества и обусловило огромное эстетическое воздействие его открытий в области духа. Отделяя идеи от художественных образов, Бердяев нередко вносит свой идейный «багаж» в мировоззрение Достоевского, и это, как мы покажем ниже, отражается на вариациях философем.

5. Философема «широк человек» и вариации Бердяева

Названия эссе-глав книги «Мирозерцание Достоевского» - «Человек», «Свобода», «Зло», «Любовь», «Революция, Социализм», «Россия», «Великий Инквизитор. Богочеловек и человекобог» - являются своеобразными универсалиями бердяевского творчества, но и творчества Достоевского тоже. Каждая из глав может быть прочитана как самостоятельное эссе, но все они

объединены темой: **«Что говорит нам Достоевский сегодня?»** Для Бердяева «сегодня» означало не только первые послереволюционные годы в России и первый год в эмиграции, но и кризисное состояние человека в XX веке, о котором он писал в «Предсмертных мыслях Фауста».⁷²

В эссе **«Человек»** Бердяев опять называет Достоевского «антропологом, экспериментатором человеческой природы».⁷³ По мысли Бердяева, Достоевский открывает, что человеческая природа в высшей степени динамична, в глубине ее огненное движение. Но «дионисический экстаз у Достоевского никогда не ведет к исчезновению человеческого образа, к гибели человеческой индивидуальности».⁷⁴ Бердяев поясняет, что «огненное движение» происходит от **полярности человеческой природы**. Мы рассматриваем эту мысль как **новацию Бердяева**, так как никто до него не интерпретировал Достоевского именно в таких терминах, т.е. терминах антиномий человеческой природы.

Бердяев был абсолютно прав, когда писал, что каждый критик подходил к Достоевскому со своей стороны, отмечая в нем либо «жестокий талант», либо защитника «униженных и оскорбленных». В эссе «Человек» Бердяев делает глубокие обобщения, контекстуализируя открытия Достоевского о полярности человеческой природы в свою парадигму «свободы и творчества».

Три архиважные философемы, охватывающие «философию человека» Достоевского, высказаны в романе «Братья Карамазовы» нетрезвым Митей, который, вперемежку со стихами Шиллера, объясняет Алеше свои запутанные любовные отношения с Катериной Ивановной и Грушенькой. Эти три философемы следующие: «широк человек, слишком широк» (14, 100); «сердце как поле битвы Бога и дьявола» (14, 100); «идеал Мадонны и идеал Содомы в сердце человека». Последняя философема выражена в тексте главы «Исповедь горячего сердца. В стихах» следующими словами:

Перенести я при том не могу, что иной, высший даже сердцем человек, и с умом высоким, начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом содомским. Еще страшнее, кто уже с идеалом содомским в душе не отрицает и идеала Мадонны, и горит от него сердце его, и воистину, воистину горит, как и в юные беспорочные годы. (14, 100)

Все три философемы охватывают размышления Достоевского о трагической противоречивости человеческой природы. **Они взаимосвязаны, взаимодополняют друг друга, их семантические поля пересекаются.** «Широк человек» вбирает в себя семантику двух остальных, которые, тем не менее, имеют свою специфику, указывая на сердце, то есть на внутренний мир человека, как арену борьбы Бога и дьявола. (О феноменологии «сердца» в произведениях Достоевского пойдет речь в главе III).

Бердяев первым выявил эти философемы и откомментировал в плане антропологических открытий Достоевского. Напомним, что Шестов высветил и философски оформил мысль Достоевского об иррациональной природе человека, который именно в силу капризной иррациональности не успокоится на сытом счастье и разрушит «хрустальный дворец». Бердяев высветил трагическую полярность человеческой природы, способность воодушевляться двумя противоположными идеями.

Бердяев, вслед за Достоевским, считает в философском знании самым важным **феномен человека в его смысложизненных и историософских аспектах.** В этом плане он актуализирует философему «широк человек» применительно к судьбе человека в XX веке. При этом он сопоставляет содержание философем Достоевского с представлениями о сущности человека в произведениях Данте, Шекспира и Гете.⁷⁵

По мысли Бердяева, Данте был гениальным выразителем средневекового мировоззрения. В Средние века человек мыслил себя как звено иерархической системы, в соответствии с которой «Бог и дьявол представлялись человеку реальностями миропорядка, данными ему извне».⁷⁶ В эпоху Возрождения иерархия космоса была поколеблена, открылась бесконечность пространства. Но, по мысли Бердяева, в эпоху Возрождения была возможна «шипучая игра» человеческих страстей и реализация творческих сил.⁷⁷

В «Фаусте» Гете раскрыт новый этап самопознания человека. Фауста волновали проблемы гносеологии, познания тайн Вселенной. Такие проблемы, как «Бог и мировое зло», «бессмысленность жизни», «страдания и гибель невинных людей» не мучали Фауста. Герои Достоевского появились тогда, когда, по мысли Бердяева, «творческие силы ренессансной эпохи были

исчерпаны». Герои Достоевского, как отметил Бердяев, «находятся в конце пути Фауста»:

После Фауста возможен был еще XIX век, который с увлечением занимался осушением болот, к чему, в конце, и пришел Фауст. После героев Достоевского открывается неведомый XX век, великая неизвестность, которая открывает себя как кризис культуры, как конец целого периода всемирной истории.⁷⁸

Лейтмотивом эссе «Человек» является мысль Бердяева о том, что Достоевскому открылось в философии человека то, что в его эпохе было лишь «эмбрионом» будущего экзистенциального мировоззрения. Бердяев, безусловно, прав в своей оценке. Подчеркнем, что именно Бердяев актуализировал потенциальные смыслы философем «широк человек», «идеал Мадонны и идеал Содома», «сердце человека как поле битвы Бога и дьявола». Многочисленные критики, писавшие ранее о романе «Братья Карамазовы», не замечали насыщенных философско-антропологическими открытиями страниц «Исповеди горячего сердца» (14, 93 – 100).⁷⁹

Благодаря новаторскому подходу Бердяева «Исповедь горячего сердца» стала читаться как философская проза, а философемы начали резонировать в контексте персонализма и христианского экзистенциализма. Бердяев как бы раздвинул рамки интерпретации философско-антропологической проблематики романов Достоевского, соединив имя русского писателя с именами Данте, Шекспира, Гете. Бердяев обозначил место Достоевского в панораме мировой литературы. При этом Бердяев оригинально и новаторски представил соотношение между категориями «смысл бытия» и «смысл человеческого существования», а также как это соотношение зафиксировано в шедеврах мировой литературы.

Бердяев высветил самую глубокую мысль Достоевского о трагическом противоречии человека:

Это раздвоение и поляризация человеческой природы, это трагическое движение, идущее в самую духовную глубину, в самые последние пласты, не связано ли у Достоевского с тем, что он призван был в конце новой истории, у *порога какой-то новой мировой эпохи* (курсив – Т.Б.) раскрыть в человеке борьбу начал богочеловеческих и человекобожеских; Христовых и антихристовых, неведомую прежним эпохам, в которых зло являлось в более элементарной и простой форме?⁸⁰

Раскрывая смысл философем Достоевского, Бердяев создал свои вариации, соотнося антропологические открытия писателя с судьбой человека уже XX века. И мы еще вернемся к этой теме.

6. «Человек, отпущенный на свободу»

Три эссе - «Человек», «Свобода», «Зло» - связаны в книге «Миросозерцание Достоевского» (1923) общей философской проблематикой: назначение человека, смысл его жизни, свобода выбирать свою концепцию жизни, свобода творить добро и зло, свобода как непосильное бремя.

Бердяев первым обращается к теме свободы у Достоевского как **центральной теме его мировоззрения:**

Удивительно, - отмечает он, - что до сих пор это не было достаточно осознано у Достоевского. Приводят многие места из «Дневника писателя», в которых он будто бы был врагом свободы общественно-политической, консерватором и даже реакционером, и эти, совершенно внешние подходы мешают увидеть ***свободу как сердцевину всего творчества Достоевского, как ключ к пониманию его миросозерцания.***⁸¹ (курсив – Т.Б.)

Свобода – основополагающая посылка философского мировоззрения самого Бердяева. В интерпретации «Легенды о Великом инквизиторе» Бердяев выразил основы своей философии свободы как учения о человеке и истории.

У Достоевского есть поистине гениальные мысли о свободе, и нужно их вскрыть. Свобода для него есть и антроподицея и теодицея, в ней нужно искать и оправдания человека и оправдания Бога. Весь мировой процесс есть задание темы о свободе, есть трагедия, связанная с выполнением этой темы. Достоевский исследует судьбу человека, ***отпущенного на свободу*** (курсив – Т.Б.). Его интересует лишь человек, пошедший путем свободы, судьба человека в свободе и свободы в человеке. Все его романы-трагедии – испытание человеческой свободы. Человек начинает с того, что бунтующе заявляет о своей свободе, готов на всякое страдание, на безумие, лишь бы чувствовать себя свободным. И вместе с тем человек ищет последней, предельной свободы.⁸²

В эссе «Свобода» Бердяев выделил главную, по его пониманию, мысль Достоевского о свободе как бремени. Свобода предполагает выбор, шаг в неизвестность. (Вспомним, что об этом же писал и Шестов)⁸³. Неизвестность чревата опасностью и даже гибелью. Человек жаждет свободы и бежит от нее, надеясь, что кто-то сделает за него выбор. Во имя «любви» к людям Великий инквизитор отбирает у них свободу и дает взамен сытую жизнь. Счастливые

подданные Великого инквизитора работают с радостью и песнями и, как дети, приносят свою совесть на суд «избранных». Они – рабы, не подозревающие о своем рабстве, и ради их спокойствия Великий инквизитор приказывает сжечь Сына Божьего, носителя свободы. По Бердяеву, **«дух Великого инквизитора» – это символ всех возможных видов угнетения человека**, и к этой теме мы вернемся ниже.

Вариация философемы **«человек, отпущенный на свободу»** тоже была введена в научный оборот Бердяевым. С нашей точки зрения, вариация охватывает тоpos мыслей Достоевского, особенно ярко выраженный в поэме «Великий инквизитор». На страницах поэмы (14, 224 – 237) слово «свобода» и «свободный» повторяется **девятнадцать** раз. В уста «Великого инквизитора» Достоевский вложил некоторые свои собственные мысли о свободе человека. (Ниже мы намерены подтвердить свое предположение, процитировав письмо Достоевского от 7 июня 1876, в котором писатель раскрывает замысел «Великого инквизитора»^{83а} В тексте поэмы читаем:

...ибо ничего никогда не было для человека и для человеческого общества невыносимое свободы! (14, 230); Лучше поработите нас, но накормите нас. Поймут, наконец, сами, что свобода и хлеб земной вдоволь для всякого немыслимы, ибо никогда, никогда не сумеют они разделиться между собою! (14, 231) Или ты забыл, что спокойствие и даже смерть человеку дороже свободного выбора в познании добра и зла? Нет ничего обольстительнее для человека, как свобода его совести, но нет ничего и мучительнее. (14, 232)

По Бердяеву, свобода у Достоевского может принимать формы бунта личности против миропорядка. В литературе христианского периода много бунтующих героев: Манфред, Каин, Дон Жуан, Фауст, поскольку «бунт личности против миропорядка, против рока – внутреннее христианское явление»⁸⁴ Ставрогин, Кириллов, Иван Карамазов стоят в конце пути, начатого Фаустом: свобода переходит в своеволие, в бунтующее самоутверждение человека. Она делается беспредметной и опустошает человека, «ведет к рабству, угашает образ человека»⁸⁵ Бердяев утверждает, что Достоевский открыл антихристово начало как отрицание свободы духа, как насилие над человеческой совестью. Достоевский исследует логические последствия одержимости своеволием и разрушения личности в образах Свидригайлова, Федора Павловича Карамазова, Кириллова, Ставрогина.

Бердяев, как автор «Философии свободы» (1911), прочитал в Достоевском мысли, **родственные его парадигме**. Тема суверенности личности и свободы выбора жизненной ориентации действительно пронизывает все творчество Достоевского и Бердяева. В эссе «Зло» (1923) читаем:

Во имя достоинства человека, во имя его свободы Достоевский утверждает неизбежность наказания за всякое преступление <...>. Человек сам не может примириться с тем, что он не ответственен за зло и преступление <...>. В гнев Достоевского, в его жестокости звучит голос, восставший за достоинство человека и за его первородство. Недостойно ответственного свободного существа слагать с себя бремя ответственности и возлагать его на внешние условия, чувствовать себя игралищем этих внешних условий. Все творчество Достоевского есть изобличение этой клеветы на человеческую природу <...>. Зло связано с личностью и только личность может творить зло и отвечать за зло.⁸⁶

Выводы Бердяева созвучны строю мыслей Достоевского, и мы намерены подтвердить это. В «Дневнике писателя» Достоевский не раз поднимал вопрос о несостоятельности объяснения зла с социальной точки зрения. В статье «Анна Каренина» как факт особого значения» (1877) читаем:

Ясно и понятно до очевидности, что зло таится в человечестве глубже, чем предполагают лекаря-социалисты, что ни в каком устройстве общества не избегнете зла, что душа человеческая останется та же, что ненормальность и грех исходят из нее самой и, что, наконец, законы духа человеческого столь еще неизвестны, столь неведомы науке, столь неопределены и столь таинственны, что нет и не может быть еще ни лекарей, ни судей **окончательных** (курсив – Достоевского), а есть Тот, который говорит: «Мне отмщение и аз воздам. (25, 201)

Ранее, в статье «Среда» («Дневник писателя» за 1873 год) Достоевский полемизировал с поклонниками «теории среды» и противопоставлял им свое убеждение:

Делая человека ответственным, христианство тем самым признает и свободу его. Делая же человека зависящим от каждой ошибки в устройстве общественном, учение о среде доводит человека до совершенной безличности, до совершенного освобождения от всякого нравственного личного долга, от всякой самостоятельности, доводит до мерзейшего рабства, какое только можно вообразить. (21, 16)

Подчеркнем еще раз, что эти мысли Достоевского родственны парадигме Бердяева, который «положил в основание своей философии свободу». Философему «свобода» мы вычитываем и в других произведениях Бердяева.⁸⁷

Вслед за писателем, Бердяев стремится в своих эссе постигнуть, в чем же именно заключается тайна человеческой природы и как отразил Достоевский сложность и непредсказуемость человека в своем творчестве. Бердяев защищал писателя от обвинений в патологической жестокости: Достоевский не хотел снять с человека бремя свободы, а свобода нередко переходит в своеволие, которое ведет к преступлению. Бердяев убеждает читателя, что Достоевский изобличает зло, но и показывает, что зло – это трагический опыт человека: «В опыте сгорает зло, и человек приходит к свету».⁸⁸

Бердяев подчеркивает, что антиномичное отношение Достоевского к злу связано с его отношением к личности, с его персонализмом: «Сложность этого отношения заставляла некоторых сомневаться в том, что это отношение было христианским».⁸⁹ В числе «некоторых», с нашей точки зрения, оказывается и сам философ. По мысли Бердяева, бунт Ивана Карамазова против Божьего мира, наполненного страданиями людей, это бунт самого Достоевского. Мы собираемся оспорить это суждение ниже.

7. Ставрогин как подпольная личность.

Среди вариаций Бердяева в эссе «Человек» мы считаем нужным отметить его оригинальное толкование Ставрогина как подпольной личности. Бердяев был своеобразным сейсмографом, тонко улавливающим новые веяния в культурных движениях своей эпохи.⁹⁰ Бердяев первым высветил комплекс идей Достоевского, которые писатель конкретизировал в романе «Бесы», в главах «Ночь» и «Иван Царевич». Изучив подготовительные материалы и черновые наброски к роману «Бесы», а также письма писателя этого периода, мы пришли к выводу, что **вариация Бердяева аутентична замыслу Достоевского о Ставригине как подпольной личности.**

По Бердяеву, подпольный человек – это не обязательно униженная социальными обстоятельствами ущербная личность, переживающая комплекс неполноценности. Бунт Ставрогина против Бога – то же подполье. Николай Ставрогин – подпольный человек, личность, которая истощилась в ею же порожденном хаотическом бесновании. В этом плане Бердяев рассматривает

«Бесы» как **мировую трагедию**, понять которую можно только через «раскрытие мифа о Ставрогине как явлении мировом».⁹¹

Весь сюжет романа, как считает Бердяев, строится вокруг личности Ставрогина, все пытаются разгадать загадку Ставрогина. Бердяев делает очень глубокое замечание: Шатов, Кириллов, Липутин, Петр Верховенский, Лебядкин, – все они эманации Ставрогина:

Все последние и крайние идеи родились в нем: идея русского народа-богоносца, идея богочеловека, идея социальной революции и человеческого муравейника. Великие идеи вышли из него, породили других людей, в других людей перешли <...>. Из эротизма ставрогинского духа родились и все женщины «Бесов» <...> все прельщены им, все боготворят его как кумира, и в то же время, ненавидят его, оскорбляют его, не могут простить Ставрогину его брезгливого презрения к собственным созданиям.⁹²

Бердяев отмечает, что в романе Ставрогин – «маска мертвого человека». Он жил раньше, в дороманном времени, он истощил себя в разврате; безмерность личности привела к утрате личности, безудержный эротизм и неспособность любить – к импотенции. Ставрогин не мог сделать выбор между Христом и антихристом, Богочеловеком и человекобогом, утверждал и того и другого разумом, от безмерности наступило истощение.

Выше мы уже высказывали свое мнение относительно того, что у Бердяева заметно выражена преемственность в интерпретациях мировоззрения Достоевского в России и в эмиграции. Исключением является, на наш взгляд, позиция Бердяева по отношению к Ставрогину.

В молодости Бердяев писал об обаянии аристократа, идущего в революцию.⁹³ Бердяев и сам был аристократом, участвующим в деятельности «Союза борьбы за освобождение рабочего класса». В период, когда Бердяев писал эссе «Ставрогин» (1914), он одновременно обдумывал свой капитальный труд «Смысл творчества» (1916) в терминах антропологии. По мысли Бердяева, «антропология» – совокупность философских построений, цель которых – «оправдать человека», иными словами, представить его не как грешное существо, а как **соработника Бога, реализующего свою творческую мощь во славу Творца.**

В парадигме Бердяева свобода и творчество взаимосвязаны. В творчестве человек проявляет себя как продолжатель дела Божьего творения.

Именно в этом контексте надо понимать выраженные в эссе «Ставрогин» надежды на то, что творчество спасет Ставрогина. На смену старого религиозного сознания, которое сосредоточилось на грехе и принижало творческую мощь человека, и на смену секулярного гуманизма, который обоготворяет творчество, но забывает о человеке как об образе Божьем, придет новая эпоха. «Наступит мессианский пир, на который призван будет и Ставрогин, и там он утолит свой безмерный голод и безмерную свою жажду».⁹⁴ Метафора «мессианский пир», правда, не разъясняет, какое же творчество спасет Ставрогина.

В эмиграции в мировоззрении Бердяева произошли некоторые сдвиги, что нашло выражение в его книге «Философия неравенства» (1923).⁹⁵ В рамках темы данного параграфа важно подчеркнуть, что тема спасения Ставрогина творчеством и тема аристократа, идущего в революцию, отошли на периферийный план.⁹⁶

В эссе «Человек» (1923) Бердяев указывает на Ставрогина как на феноменально одаренную личность, одновременно подпольную личность, все действия которого рождают только «вихрь беснования».⁹⁷ Мы выделили философему «Подпольный человек» у Достоевского, и в этой связи считаем целесообразным прокомментировать, как интерпретация Бердяева «Ставрогин как подпольная личность» соотносится с замыслом и контекстом романа «Бесы».

В контексте романа «Бесы» Ставрогин действительно предстает как феноменальная в творческом отношении личность. Он – генератор всех знаменательных идей, таких как: мессианизм русского народа, вселенская смута и «право на бесчестье», социальная революция и устройство общества по принципу счастливого муравейника. Хотя в тексте романа мы читаем о потенциальной способности Ставрогина как к садистской «шутке», так и к героическому поступку (10, 201), **но ничего героического «Übermensch» - Ставрогин так и не совершает. Отъединенность от «живой жизни», презрение к людям, глубокое одиночество, и, как следствие, галлюцинации, в которых он чувствует живое присутствие черта – таково «подполье» Ставрогина.**⁹⁸

Какое же творчество могло бы спасти Ставрогина? Он автор «Устава» тайного общества, руководствуясь которым, Петруша Верховенский учиняет смуту в губернском городе. Ставрогин косвенно причастен к убийству Шатова, гибели Лизы Тушиной, Марии Лебядкиной и ее брата, к гибели шпигулинских рабочих, к самоубийству Алексея Кириллова. Таков «подвиг» феноменальной личности Николая Ставрогина. С нашей точки зрения, Бердяев был глубоко прав, назвав Ставрогина «подпольной личностью». Добавим, что это тот тип подпольной личности, который, по мысли Достоевского, можно обозначить «человекобог». В этом же плане высказывается и Бердяев, подчеркивая, что путь творчества для Ставрогина был, как и для Ницше, путем богоотступничества.⁹⁹ Бог – помеха для творчества человекобога.

По Достоевскому, Ставрогин обречен не потому, что совершил преступление (насилие над девочкой Матрешей), которому нет прощения, а потому, что в нем отсутствует способность любить. Гордость отрезает ему путь к Богу, к всепрощающей любви. Не чувствуя себя связанным с Богом, Ставрогин видит себя во власти дьявола, видит его воочию перед собой, хотя разум и толкует ему видение как галлюцинацию. Его отчаяние и сознание обреченности есть ощущение смерти. В этом и состоит смысл слов Откровения Иоанна, которые читает архиерей Тихон по настоянию Ставрогина:

И Ангелу Лаодикийской церкви напиши: сие глаголет Аминь, свидетель верный и истинный, начало создания Божия: знаю твои дела; ни холоден, ни горяч; о если бы ты был холоден или горяч! Но поелику ты тепл, а не горяч и не холоден, то изблюю тебя из уст моих. Ибо ты говоришь: я богат, разбогател, и ни в чем не имею нужды; а не знаешь, что ты жалок, и беден, и нищ, и слеп, и наг. (11, 11)

В парадигме Бердяева свобода и творчество взаимосвязаны. Между тем в эссе, составляющих книгу «Мирозерцание Достоевского» тема творчества никак не упоминается. Нам кажется уместным в данном параграфе диссертации, посвященном феноменально талантливой личности, уяснить **позицию самого Достоевского на соотношение творчества и вседозволенности**. В предыдущей главе мы представили свою точку зрения в отношении содержания философемы «человекобог». Здесь мы хотим высказать дополнительные аргументы в отношении вопроса, который

имплицитно содержится в романе «Бесы», а именно: оправдывает ли талант и творчество аморальные поступки такой личности, как Ставрогин?

Федор Михайлович еще в юности высказал свою оценку значения поэтического и философского творчества для духовного становления человека в целом и применительно к своей будущности, в частности. «Поэт, - писал он брату, - в порыве вдохновения разгадывает Бога, следовательно исполняет назначение философии.... Поэтический восторг есть восторг философии... ***Философия есть та же поэзия, только высший градус ее***». (28, кн. 1, 54) (Курсив – Т.Б.)

Отношение Достоевского к художественному творчеству представляет несомненный исследовательский интерес.¹⁰⁰ Прицельное чтение произведений Достоевского обнаруживает, что среди его героев многие занимаются литературной работой: Макар Девушкин («Бедные люди»), Ордынцов («Хозяина»), Иван Петрович («Униженные и оскорбленные»), Горячкин («Записки из мертвого дома»), Подпольный человек («Записки из подполья»), Алексей Иванович («Игрок»), Раскольников («Преступление и наказание»).

Роман «Бесы», как отмечают современные исследователи,¹⁰¹ можно назвать самым «литературным» романом. В «Бесах» литературой занимаются не только профессиональный писатель Алексей Егорович Кармазинов и историк Степан Трофимович Верховенский. Стихи, хроники, записки, романы, научные статьи пишут: капитан Лебядкин, Хроникер, Петр Верховенский, Ставрогин, губернатор Лембеке, Кириллов, Шигалев. Аркадий Долгорукий в «Подростке» описал свои юношеские мечты, грезы, авантурные похождения и серьезные рассуждения о «высшей идеи человечества». В «Братьях Карамазовых» фигурируют несколько литературных импровизаций Ивана Карамазова («Анекдот о рае», «Геологический переворот» и «Великий инквизитор») и рукопись Алеши «Из жития в бозе представившегося иеросхимника старца Зосимы, составленного с собственных слов его Алексеем Федоровичем Карамазовым».

Каждый из его героев-литераторов имеет возможность сказать свое слово, приобщиться к истине, осуществить свое право на правду. Под пером Достоевского литература предстает как образ жизни, как возможность

общественного служения, как средство формирования личности.¹⁰² Но творчество, по мысли Достоевского, может быть «о двух концах». С одной стороны, литературное творчество может служить нравственному развитию во благо личности (19, 109), и в этом плане знаменателен роман «Подросток»: Аркадий Долгорукий перевоспитал себя в процессе работы над своими «Записками» (13, 452). С другой - творчество может служить разрушительным целям. В «Бесах» писатель показывает как литературные произведения («Устав» тайного общества, написанный Ставрогиным, прокламации, книга Шигалева, стихотворение «Светлая личность») служат Петру Верховенскому для манипулирования губернскими властями, обывателями губернского города, «пятеркой революционеров», рабочими фабрики Шпигулина. Достоевский уготовил «Übermensch» Ставрогину не спасение творчеством, а жалкое самоубийство на чердаке усадьбы «Скворешники» (10, 516). Такова, с нашей точки зрения, позиция Достоевского в «полемике с Ницше до Ницше».

Мы хотели бы высказать свою позицию в отношении вариации Бердяева философемы «Ставрогин как подпольная личность». В парадигме Бердяева взаимосвязаны творчество и свобода, в парадигме Достоевского – творчество и «живая жизнь». Тем не менее, вариация Бердяева раскрывает, на наш взгляд, ранее незамеченные критиками семантические смыслы «Подпольного человека» применительно к Ставрогину. В эссе «Человек» Бердяев подчеркнул беснование и одиночество Ставрогина как «подпольной личности». Такая трактовка кажется нам аутентичной замыслу Достоевского.

8. Философема «живая жизнь» в интерпретации Бердяева.

Изучая эссе Бердяева – «Человек», «Свобода», «Зло», - мы пытались выяснить его отношение к философеме «живая жизнь», которая, с нашей точки зрения, определяет замысел всех философски насыщенных произведений Достоевского.¹⁰³ У Бердяева мы не находим развернутого объяснения концепта «живая жизнь» в контексте романов Достоевского. Тем не менее, в эссе «Зло» этот концепт содержится имплицитно и соотносится с идеей бессмертия души. С нашей точки зрения, важно обращение Бердяева к

«Дневнику писателя» за 1876, в котором Достоевский высказал свою мировоззренческую позицию.

Без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация. А высшая идея на земле **лишь одна** и именно - идея бессмертной души человеческой, ибо все остальные «высшие» идеи жизни, которыми может быть жив человек, **лишь из нее одной вытекают**. (24, 48)

У Бердяев читаем следующий комментарий:

У Достоевского была центральная для него мысль, что если нет бессмертия, то все дозволено. Проблема зла и проблема преступления были связана для него с проблемой бессмертия. «Идея бессмертия, - добавляет Бердяев, - это сама жизнь, *живая жизнь*». ¹⁰⁴ (курсив – Т.Б.)

С нашей точки зрения, Бердяев глубоко прав, связывая проблему бессмертия души с философемой «Если Бога нет, то все дозволено» (14, 65, 240). В эссе «Зло» Бердяев делает ценные наблюдения, косвенно раскрывающие комплекс идей, которые Достоевский назвал «живая жизнь».

У Бердяева читаем:

Жизнь и судьба самого последнего из людей имеет абсолютное значение перед лицом вечности. Это - вечная жизнь и вечная судьба. И потому нельзя безнаказно раздавить ни одного человеческого существа. В каждом человеческом существе нужно чтить образ и подобие Божие. В этом нравственный пафос Достоевского. Не только «дальний» - высшая «идея», не только «необыкновенные» люди, как Раскольников, Ставрогин, Иван Карамазов имеют безусловное значение, но и «ближний», будь то Мармеладов, Лебядкин, Снегирев или отвратительная старушонка-проценщица, - имеют безусловное значение. Человек, который убивает другого человека, убивает самого себя, бессмертие и вечность в другом и себе. ¹⁰⁵

Цитированная выше интерпретация Бердяева имеет, с нашей точки зрения, прямое отношение к экспликации философемы «живая жизнь». Прямое отношение имеют и высказанные выше убеждения Бердяева о том, что индивидуальное зло – неизбежный спутник свободы, переходящей в своеволие. Вариация Бердяева содержит выпад против ницшеанской теории, разделяющей людей на прирожденных «господ» и «рабов».

В задачи данной диссертации входит анализ философем в контексте произведений Достоевского. Такого анализа «живой жизни» мы не найдем у Бердяева. В этой связи мы считаем целесообразным предложить свою интерпретацию «живой жизни». С этой целью мы намерены обратиться к

текстам двух романов, а точнее, к судьбам Родиона Раскольникова и Дмитрия Карамазова, которых писатель определил к «живой жизни».

На протяжении всего романа «Преступление и наказание» (точнее, романного времени) Раскольников находится в депрессии, он отчужден от людей, его «съедает» идея, изнуряющая его физические силы. Это состояние **болезни к смерти**, т.е. к «мертвой жизни». В эпилоге изображен Раскольников на каторге. Он не раскаялся, и автор подчеркивает это. Рассудком он уверен, что все было правильно в его теории. Но ему снится сон о трихинах, вселившихся в души людей, заразившись которыми, люди стали истреблять друг друга. (6, 419)¹⁰⁶

У Раскольникова пробуждается чувство, **чуждое рассудку**. Раскольников не раскаялся, но сон имел огромное влияние. Началось перерождение убеждений, и оно совпало с физическим выздоровлением на первой неделе Пасхи. Достоевский показывает, как меняется мироощущение Раскольникова, как «умирает» в нем прежний, совершивший преступление, и нарождается к «живой жизни» уже другой Раскольников.

Герои произведений Достоевского неоднократно высказываются о значении сна как состояния, раскрывающего внутренний опыт человека. По Достоевскому, сновидения обнаруживают правду о настоящей жизни сердца. Рассудок не позволяет Раскольникову раскаяться, **а сердце желает этого**. Идея сильной личности, которой «все дозволено», стала сильнейшим чувством Родиона, захватило все его существо, и выместить ее может **только равное по силе чувство**. Во сне происходит вытеснение старой идеи, затем начинается формирование новой доминантной установки, которое сопровождается изменением и в телесном состоянии. **Круг одиночества** героя размыкается. Совершается прорыв к «другому». «Разве могут ее (Сони – Т.Б.) убеждения не быть теперь и моими убеждениями? Ее чувства, ее стремления, по крайней мере...» (6, 422)

Достоевский описывает, как именно происходит формирование новой доминанты и восстановление к «живой жизни», и как мощная сибирская природа способствует его выздоровлению.¹⁰⁷

С высокого берега открывалась широкая окрестность. С дальнего другого берега чуть слышно доносилась песня. Там, в облитой солнцем необозримой степи, <...> жили другие люди, совсем не похожие на здешних, там как бы

самое время остановилось, там не прошли еще века Авраама и стад его. Раскольников сидел, смотрел неподвижно, не отрываясь; мысль его переходила в грезы, в созерцание; он ни о чем не думал, но какая-то тоска волновала его и мучила <...>. Все, даже преступление его, даже приговор и ссылка казались ему теперь, в первом порыве, каким-то внешним странным, как бы даже и не с ним случившимся фактом. Он, впрочем, не мог в этот вечер долго и постоянно о чем-нибудь думать, сосредоточиться на чем-нибудь мыслью; да он ничего бы и не разрешил теперь сознательно; он только чувствовал. ***Вместо диалектики наступила жизнь, и в сознании должно было выработаться что-то совершенно другое.*** (6, 421, 422) (курсив – Т.Б.)

Как было отмечено, в романах Достоевского, идеи феноменологически слиты с чувствами и телесным состоянием героя. После допроса, в состоянии странного физического бессилия и усталости Дмитрию Карамазову снится сон о погоревшей деревне. Во сне Митя задает бессмысленные вопросы:

Почему это стоят погорелые матери, почему бедны люди, почему бедно дите, почему голая степь <...> И чувствует он еще, что подымается в сердце его какое-то никогда еще не бывалое в нем умиление, что плакать ему хочется, что хочет он всем сделать что-то такое, чтобы не плакало больше дите, не плакала бы и черная иссохшая мать дити, чтоб не было вовсе слез от сей минуты ни у кого и чтобы сейчас же, сейчас же это сделать, не отлагая и не смотря ни на что, со всем безудержем карамазовским. (14, 456 – 457)

Во сне приходит умиление и сострадание. Эти чувства вытесняют безудержные влечения сначала убить отца, а потом убить себя:

Я хороший сон видел, господа, - странно как-то произнес он, с каким то ***новым, словно радостью озаренным лицом***» (курсив – Т.Б.) (14, 457). Митя выражает перед следователем свое желание жить «живой жизнью» и вполне осознает, что для этого нужен был «удар судьбы». (14, 458)¹⁰⁸

Достоевский далеко не всегда использует сон, чтобы воскресить героя к «живой жизни». Ведь и Свидригайлову перед самоубийством снятся сны: снится четырнадцатилетняя девочка-утопленница, над которой надругался Свидригайлов, снится пятилетняя девочка с лицом камелии, снятся мыши. Ранее он сообщает Раскольникову, что его посещает призрак жены Марфы Петровны, в смерти которой он виновен. Для Свидригайлова нет возможности перерождения. Он кончает самоубийством, побеждает «мертвая жизнь».

Проблематичным кажется возвращение к «живой жизни» Ивана Карамазова. Иван чудовищно отъединен от людей, он признается Алеше, что у него нет друзей (14, 213). О своем отношении к Дмитрию он проговаривается

библейской цитатой, сам понимая, что цитирует ответ Каина: «Сторож я, что ли, моему брату Дмитрию» (14, 221). Он ненавидит отца, желая ему смерти: «один гад съест другую гадину, обоим туда и дорога!» (14, 129). Он зазывает Алешу в трактир с желанием поставить его на «свою точку», отнять у старца Зосимы.

Сочиненная Иваном поэма «Великий инквизитор», рассчитана на то, чтобы поколебать до основания веру Алеши (14, 242), которого он все-таки хочет иметь как друга, для этого и искушает его. Иван страдает, что не может любить ближнего: «Именно ближних то, по-моему, и невозможно любить, а разве что дальних» (14, 215). Его одолевает тоска и тошнота (14, 242), потому что он не может принять мира Божьего, его мучают кошмары с явлением черта. Наконец, первый роман дилогии, [а Достоевский оговаривает, что «Братья Карамазовы» - только первый роман из жизнеописания Алеши Карамазова (14, 6)], кончается белой горячкой, временным умопомешательством Ивана. Казалось бы, нет надежд на возвращение к «живой жизни».

Однако есть и другие указания в тексте. Старец Зосима распознает, что идея «если нет бессмертия, то все дозволено» еще не решена окончательно в сердце Ивана, и что если он не решит вопрос в положительную сторону, то и не решит в отрицательную: «сами знаете – это свойство вашего сердца; и в этом вся мука его». (14, 65) Иван не одинок, у него есть преданный брат. Хотя Алеша был огорчен и даже уязвлен неверием Ивана, обнаруженным в поэме «Великий инквизитор», тем не менее, при расставании «Алеша встал, подошел к нему и молча тихо поцеловал его в губы» (14, 240). Поцелуй Алеши означал то чувство **единения** с ближним, которого одновременно желал и в которое не верил Иван. В том свидании в трактире Алеша высказал Ивану **свою концепцию «живой жизни»**:

- Я думаю, что все должны прежде всего на свете жизнь полюбить.
- Жизнь полюбить больше, чем смысл ее?
- Непременно так, полюбить прежде логики, как ты говоришь, непременно чтобы прежде логики, и тогда только я и смысл пойму. Вот что мне уже давно мерещится. Половина твоего дела сделана, Иван, и приобретена: ты жить любишь. Теперь надо тебе постараться о второй половине, и ты спасен.
- Уж ты и спасаешь, да я не погибал, может быть! А в чем она, вторая половина?

- В том, что надо воскресить твоих мертвецов, которые, может быть, никогда и не умирали. Ну давай чаю. Я рад, что мы с тобой говорим. (14, 210)¹⁰⁹

Возвращаясь к эссе Бердяева, отметим, что философ пишет о восстановлении цельности **«человека, отпущенного на свободу»**. «Достоевский увлекает в темную бездну, разверзающуюся внутри человека. Он ведет через тьму кромешную. Но и в этой тьме должен воссиять свет».¹¹⁰ Однако, увлеченный методом «дионисического искусства», Бердяев порой «забывает» показать очень важное в антропологии Достоевского – восстановление в человеке «живой жизни». Между тем, Достоевскому важны не только идеи и страсти, которые толкают человека к преступлению, но и катарсис (подчеркнем, что катарсис самих героев), т.е. очищение в конце трагедии, возвращение к «живой жизни».

Достоевский исследует человека, какой он есть, в его полярности, в раздвоенности, в его способности к добру и злу. Поведение героев и их будущая судьба зависят не от социального статуса, а от близости или удаленности от «живой жизни». В этом плане Ставрогину заказан путь перерождения, он – мертвая маска. Но многие (независимо от возраста) находятся на разных ступенях лестницы духовной борьбы, на пороге решения отбросить служение себялюбию и страстям, выйти из трагической уединенности, полюбить ближнего как **самого себя**. Таковы - Аркадий Долгорукий, Коля Красоткин, Коля Иволгин, Митя Карамазов, Грушенька, Наташа Ихменева, Степан Петрович Верховенский накануне смерти. Накануне перерождения находятся Раскольников, Дмитрий и Иван Карамазов. Есть и такие, которые уже живут «живой жизнью», служат идее возрождения в человеке образа и подобия Божия и помогают служить другим: старец Зосима, Алеша Карамазов, архиерей Тихон, Макар Иванович Долгорукий, Смешной человек.¹¹¹

Мы отмечали, что комплексного исследования интерпретации Бердяевым мировоззрения и творчества Достоевского пока нет. Но каждое издание «Мирозерцания Достоевского» на русском языке сопровождалось рецензией. Философема «живая жизнь» не названа в рецензиях, но имплицитно высказаны оценки вариаций Бердяева.¹¹²

В 1968 году, в связи с двадцатилетием со дня смерти Н.А. Бердяева, «Мирозерцание Достоевского» было переиздано в Париже. Из рецензии культуролога Владимира Ильина очевидно, что его пленяет трактовка «дионисического христианства» близкая мотивам «Рождения трагедии из духа музыки» Ницше. Именно в этом критик видит гениальную интуицию Бердяева, почувствовавшего «огонь творчества»¹¹³ Достоевского. Мы уже высказали свою позицию по отношению к «дионисическому христианству». Подчеркнем, что с нашей точки зрения, семантический объем «дионисического христианства» и «живой жизни» не совпадают.

В 1990-х годах книги Бердяева вернулись на родину, и «Мирозерцание Достоевского» было переиздано массовым тиражом, правда, даже без комментариев, что характерно для этой эйфорической поры возвращения наследия Русского Зарубежья. В рецензии современного исследователя Владимира Котельникова «Блудный сын Достоевского» (1994) дана беспощадная критика вариаций Бердяева в целом, и вариаций в отношении философемы «живая жизнь», в частности. По поводу приведенных выше слов Алеши «полюбить жизнь больше ее смысла» критик доказывает, что Бердяев как раз больше любил смысл, чем саму жизнь. При этом он ссылается на слова самого философа, высказанные в «Самопознании»: «Я не любил «жизни» прежде и больше «смысла», я «смысл» любил больше жизни, «дух» больше мира».¹¹⁴

Как дополнительный аргумент равнодушия к «живой жизни» критик приводит из того же «Самопознания» слова самого Бердяева о безразличности: «Безразличность вызывает во мне физиологическая сторона жизни, безразличность ко всему, связанному с плотью, с материей».¹¹⁵ В. Котельников делает вывод, что свойство безразличности «связано с роковой неукорененностью Бердяева в семье, в роде, почве, в истории, в мире вообще»¹¹⁶. Автор рецензии сугубо отрицательно относится и к «дионисической оргийности», в которой предыдущий критик (Владимир Ильин) увидел «гениальную интуицию Бердяева». Приведенные выше оценки демонстрируют, с одной стороны, субъективизм Бердяева как интерпретатора, с другой - субъективизм критиков Бердяева. Используя комплексный метод исследования, а именно: изучив контекст произведений Достоевского, где резонирует философема

«живая жизнь», а также парадигму Бердяева и контекст его эссе, мы постарались дать более или менее взвешенные оценки, избегая крайностей.

Что касается признания в «любви к смыслу жизни» и безразличного отношения Бердяева к ее физиологической стороне, то и тут надо рассматривать его личность в более широком контексте, чем книга «Самопознание». Вспомним, что Бердяев всегда был социально ангажированной личностью. Он был два раза арестован при царском режиме, и два раза при большевистском режиме. Наконец, был депортирован вопреки его желанию. Это все-таки не так уж мало даже для философа, любящего смысл жизни больше, чем саму жизнь.

9. «Метафизика пола и любви»: вариации Бердяева

Эссе «Любовь» занимает особое место в «Мирозерцании Достоевского». Особое, прежде всего потому, что Бердяев первым поставил задачу изложить взгляды Достоевского на любовь, иными словами, высветить своеобразную «философию любви». Примечательно, что почти никто до Бердяева и очень долго после него, не замечал в произведениях Достоевского феномена любви, а также связь любви с другими аспектами духовно-нравственной жизни человека.¹¹⁷ Между тем романы и повести Достоевского насыщены любовными отношениями, причем эрос имеет амбивалентный, подчас смертоносный характер. Философема «любовь» имплицитно и эксплицитно содержится во всех произведениях Достоевского. В романах описаны «любовь – ненависть», «любовь – жалость», «любовь – сострадание», «любовь – половая страсть».

Термин «философия любви» обозначает совокупность философско-культурологических размышлений о сущности любви как неотъемлемом свойстве человеческой природы, неразрывно связанным с другими способностями человека, такими как стремление к свободе, творчеству, бессмертию.

Бердяев не случайно обращается к «философии любви» в творчестве Достоевского. В парадигме мышления Бердяева проблемы пола и любви,

любви и творчества, любви и свободы занимают значительное место. Бердяев внес свой оригинальный вклад в «философию любви» в статьях и книгах: «Метафизика пола и любви» (1907); «Смысл творчества» (1916); «Назначение человека» (1931); «О рабстве и свободе человека» (1939); «Размышления об Эросе» (вторая глава книги «Самопознание», 1949).

В эссе «Любовь» Бердяев констатировал, что в России не было Ренессанса, не было рыцарского романа, не было культа женственности, не было трактатов о любви. Как бы с запозданием, компенсируя эту фазу культурного развития, Серебряный век был отмечен бурным расцветом исследования феномена любви. Начало было положено трактатом Владимира Соловьева «Смысл любви».¹¹⁸ Соловьевские штудии платоновского «Пира» послужили толчком для возникновения разнообразных концепций «философии любви» в Серебряном веке. С вулканической энергией тема любви ворвалась в публицистику, художественную критику, философскую эссеистику. Причем, с момента своего возникновения, тема «русский эрос» оформилась как оригинальное и самостоятельное направление философии.¹¹⁹ Установка русского модернизма на синтез разных направлений интеллектуальной жизни проявилась и в «философии любви», в ней объединяются в одно целое философский, религиозный, психологический и эстетические аспекты любви. **Бердяев был одним из тех, кто развивал линию Владимира Соловьева, связанную с обоснованием неоплатонического эроса.**

По мысли Бердяева, энергия пола разлита во всем существе человека и может иметь много направлений и проявлений, в том числе, и в духовном творчестве. В этой связи, то есть связи половой и творческой энергии, следует, на наш взгляд, понимать бердяевскую концепцию андрогинности. Истоки концепции лежат в мифе об андрогинах, пересказанном в «Пире» Платона.¹²⁰ Андрогинны были «дево-юноши», особая порода людей, обладающая большой силой. Боясь их силы, Зевс рассек их пополам, и с тех пор половины жаждут воссоединения.

Бердяев использует миф с целью провозгласить свою утопическую теорию о культе андрогина, девы-юноши, человека как образа и подобия Божия. По мысли Бердяева, издревле присущая человеку бисексуальность может по-новому проявиться в будущей мировой эпохе всеобщего синтеза и

«Третьего Завета». Так верилось Бердяеву в период написания «Смысла творчества» (1916), и отзвуки этих утопических мечтаний мы находим в эссе «Любовь» (1923).

Другим направлением «философии любви» в Серебряном веке были концепции, возрождающие средневековое направление: любовь как сострадание и жалость.¹²¹ Посреди этих направлений оказался Василий Розанов, по словам Бердяева, «гениальный провокатор и вопроситель христианской семьи». ^{121a} Тема Розанова – пол как тайна, как религиозно-мистическая проблема – была глубоко родственной самому Бердяеву. Вся остальная проблематика Розанова была чужда бердяевской философии человека, акцентирующей свободу и творчество.¹²²

Чуткий к любым новым веяниям в культуре, Бердяев не мог не откликнуться на вышедшую в России в 1908 году книгу Отто Вейнингера «Пол и характер». Бердяев сразу отметил, что Вейнингер «прокладывает новый путь, и до него не было предпринято такое психологическое исследование мужественности и женственности». Бердяев также оценил выразительные суждения о гении и гениальности. Но, в целом, конструкцию австрийского ученого он назвал произвольной и несостоятельной, в связи с чрезмерной биологизацией пола, разобщением с религиозной тайной пола, принижением женского начала, отрицанием материнства и многих других положений.¹²³

Источники бердяевской «философии любви» прослеживаются в разных философских течениях¹²⁴, но нам важно подчеркнуть оригинальность подхода самого Бердяева. **Во-первых**, Бердяев рассматривает феномен любви в контексте истории культуры.^{124a} **Во-вторых**, Бердяев самобытно и выразительно рассуждает о связи любви и самосознания личности и о триаде: любовь, свобода, творчество. Исследование типов любви в романах Достоевского, таким образом, вписывается в философскую парадигму Бердяева в целом, в его «философию любви», в частности.

До Бердяева только Лев Карсавин коснулся этой темы в статье «Федор Павлович Карамазов как идеолог любви».¹²⁵ В рассуждениях Федора Павловича «за коньячком» Карсавин увидел определенные теоретические подходы самого Достоевского к вопросу о сладострастной любви и садистского отношения к предмету любви. Внешность Федора Павловича и его походжения

вызывают омерзение. И, тем не менее, его признание, «для меня даже во всю мою жизнь не было безобразной женщины» (14, 125) свидетельствует о том, что Федор Павлович улавливает в женщине неповторимо-индивидуальное. В главе «За коньячком» Федор Павлович вспоминает о «невинных глазках» матери Ивана и Алеши, о том, что они его «как бритвой полоснули». У развратника и циника Карамазова появилось садистское желание втоптать в грязь эту чистоту.

По мысли Карсавина, похоть любви рождает саморазложение, отъединенность «Я» и одиночество. В результате похоти, разврата и насилия родился Павел Смердяков, убийца своего отца. Достоевский обличал карамазовскую похоть и бесчестие, но в то же время желал, чтобы читатель понял карамазовщину как непреходящее явление, которое невозможно преодолеть серафической любовью старца Зосимы.¹²⁶

...

Бердяевскую интерпретацию взглядов Достоевского на феномен любви можно выразить следующими тезисами:

- У Достоевского существует только «мужская антропология»¹²⁷, «женщина лишь внутренняя мужская трагедия». Женская инфернальность интересует Достоевского как стихия, как пробуждение мужской страсти, которая разделяет мир.¹²⁸
- Любовь не самоценна, «она есть лишь раскрытие трагического пути человека»;¹²⁹ есть испытание «человеческой свободы».
- «Любовь раскалывает человеческую природу». В ней нет цельности, нет андрогинности.¹³⁰

Не имея возможности дать критический анализ тезисов в полном объеме, ограничимся лишь некоторыми замечаниями. Итак, по мнению Бердяева, женщина лишь внутренняя трагедия мужчины: «судьба Мышкина и Рогожина интересует Достоевского, а Настасьи Филипповны – нет».¹³¹ С нашей точки зрения, это суждение спорно. Судьба Настасьи Филипповны обрисована весьма обстоятельно и попытки князя Мышкина спасти ее – тоже.

Трагедия Настасьи Филипповны началась в дороманном времени. Девочкой-подростком она претерпела насилие со стороны Тоцкого. Несколько

раз, по ее словам, хотела броситься в пруд, но не бросилась. Растление продолжалось несколько лет: «а тут приедет вот этот... опозорит, разобидет, распалит, развратит, уедет» (8, 144). Трагедия Настасьи Филипповны – это трагедия ребенка, растленного и развращенного в детстве. Разврат глубоко проник в ее душу. Она остается на содержании Тоцкого, хотя получила образование, и могла бы переменить свою жизнь, стать материально независимой. Настасья Филипповна и сама знает, что комфорт развратил ее. Истериические обещания «пойти в прачки» заканчиваются вульгарной сценой:

Едем, Рогожин! Готовь свою пачку! Ничего, что жениться хочешь, а деньги то все-таки давай. Я за тебя то еще и не пойду, может быть. Ты думал, как сам жениться захотел, так пачка у тебя и останется? Врешь! Я сама бесстыдница! Я Тоцкого наложницей была <...>. А теперь я гулять хочу. Я ведь уличная. (8, 143)

Можно высказать следующее предположение: Настасья Филипповна десять лет ждала, когда появится принц и скажет:

«Вы не виноваты, Настасья Филипповна, а я вас обожаю» (8, 144). Эти слова произносит князь Мышкин: « Я ничто, а вы страдали и из такого ада чистая вышли <...> Я умру за вас Настасья Филипповна. Я никому не позволю про вас слово сказать» (8, 138).

Но когда слова произнесены, Настасья Филипповна в лихорадочном состоянии осознает, что она сама виновата в своем положении наложницы. Вовсе она «не вышла чистая из ада», и у Тоцкого она уже давно по своей воли жила, и в прачки она никогда не пойдет. Князь хочет спасти ее, но губит слишком романтически рыцарской попыткой зачеркнуть ее прошлое и начать новую жизнь. Она хочет спасти князя от брака с «уличной», сватает ему Аглаю Епанчину, но чувство соперничества в ней побеждает и губит ее, князя и Панфера Рогожина.¹³² Архетип «La femme fatale» торжествует.

Инфернальные женщины приносят трагедию себе и своим возлюбленным. Грушенька становится причиной трагедии Мити Карамазова. Ей доставляло удовольствие стравливать отца и сына, возбуждало соперничество с Катериной Ивановной Верховцевой (14, 412).

На наш взгляд, Бердяев во многом прав, утверждая, что в романах Достоевского: «любовь не самоценна; она есть испытание человеческой свободы». Действительно, любовь двоятся в романах Достоевского. **Любовь и ненависть** сосуществуют вместе в отношении Лизы к Ставрогину, Версилова к

Катерине Ахматовой. В романах Достоевского не описано, как происходит кристаллизация чувств и как зарождающееся чувство любви меняет весь мир ощущений влюбленного человека. В двух романах «Идиот» и «Братья Карамазовы» **любовь возникает как от удара молнии, как и принято в мировых трагедиях.** Митя Карамазов так описывает брату Алеше свои чувства к Грушеньке: «Пошел я бить ее, да у ней и остался. Грянула гроза, ударила чума, заразился и заражен доселе, и знаю, что уже все кончено, что ничего другого и никогда не будет» (14, 109).

Тем не менее, Достоевский показывает, как меняется спектр любви, когда телесное влечение соединяется с жалостью и заботой о любимом человеке. Сначала Митя любит Грушеньку за «изгиб тела»: «У Грушеньки, шельмы, есть такой изгиб тела, он и на ножке у нее отразился, даже в пальчике – мизинчике на левой ножке отозвался. Видел и целовал, но и только – клянусь!» (14, 109) Удар судьбы (арест и обвинение в убийстве отца), внезапные признания Грушеньки и готовность «идти на казнь» вместе с Митей (14, 412), - все это меняет мироощущение Мити Карамазова. В нем пробуждается **любовь-сострадание.** Уже не о своей участи он заботится, а о Грушеньке, восклицая: «Зачем вы ее мучаете? Она невинна, невинна!» (14, 417). Об этом эпизоде возрождения Мити мы писали в контексте концепции «живой жизни». В Мокром совершается **преображение Митиной любви.** Бердяев этого не заметил.

Бердяев отмечает, что Достоевский раскрывает в любви два начала, две стихии, две бездны, в которые проваливается человек: бездну сладострастия и бездну сострадания. Только эти две стихии интересовали Достоевского. Бердяев делает ценное наблюдение относительно сущности разврата:

В своем раздвоении и развратности человек замыкается в своем «я», теряет способность к соединению с другими «я», человек начинает разлагаться. <...> Разврат есть самоутверждение. И самоутверждение это ведет к самоистреблению <...> Разврат же есть глубокое одиночество человека <...> уклон к небытию.¹³³

По мысли Бердяева, Достоевский с изумительной силой показал на судьбе Свидригайлова и Ставрогина, как сладострастие переходит в разврат. По Бердяеву, к разврату надо подходить не с моралистической, а онтологической точки зрения, и именно там подходит Достоевский.¹³⁴ Эту

мысль Бердяев проводит и в других произведениях эмигрантского периода, и мы еще вернемся к этой теме.

Бердяев делает вывод, что Достоевский страшно много дает для исследования трагической природы любви, но у него «нет культа Мадонны, нет андрогинности».¹³⁵ Бердяев бросает эту фразу, не объясняя, как «андрогинность» могла бы стать частью сюжетной прагматики романов. В этой связи мы намерены высказать свои замечания.

В умонастроениях интеллигенции Серебряного века была ярко выражена тяга к синтезу: синтезу язычества и христианства, литературы и философии, синтезу вообще всех форм искусства. Андрогинность – это тоже своеобразный синтез мужественности и женственности, половой энергии и творческой любви без эгоизма и ревности, без тягот быта и родительских забот, которые, по Бердяеву, убивают романтическую любовь. Но не только семейный быт убивает любовь. По теории Бердяева природная жизнь пола всегда трагична и враждебна личности.

В книге «Смысл творчества» (глава VIII «Творчество и пол. Мужское и женское. Род и личность» (1916)) Бердяев писал:

Жизнь пола в этом мире в корне дефекта и испорчена. Половое влечение мучит человека безисходной жадой соединения. Дифференцированный сексуальный акт, который есть уже результат космического дробления целостного, андрогинического человека, безисходно трагичен, болезнен и бессмысленен. Мимолетный признак соединения в сексуальном акте всегда сопровождается реакцией, ходом назад, разъединенностью. После сексуального акта разъединенность еще больше, чем до него. Болезненная отчужденность так часто порождает ждавших экстаза соединения.¹³⁶

Литература оставила зарисовки трагического опыта половой близости, трагичного потому, что ожидания чуда не оправдались и чуда не произошло. Талантливые и одухотворенные натуры могут переживать эту ситуацию как личную трагедию, как конец любви.

Мысли Бердяева о том, что «в сексуальном акте нет ничего специфически человеческого», что «сексуальный акт всегда есть частичная гибель личности и ее упований»¹³⁷ не являются оригинальными. В истории религиозно-философских течений эти мысли вычитываются еще в

манихействе, провозгласившем отвращение к телесной жизни.¹³⁸ В русской литературе эти мысли до Бердяева уже проповедовал Позднышев в «Крейцеровой сонате» Толстого.¹³⁹ Оригинальной является концепция Бердяева в целом. В двадцатом веке происходит, если можно так выразиться, **«мельчание» идеала любви, любовь все чаще отождествляется с физическим наслаждением и преуспеванием.** Утверждение Бердяева – «новый человек есть прежде всего человек преображенного пола, восстанавливающий в себе андрогинический образ и подобие Божие, искаженное распадом на мужское и женское в человеческом роде», – звучит как своеобразный протест против опошления идеала любви.¹⁴⁰

Не дожидаясь прихода новой мировой эпохи, Бердяев, как мы можем судить по его биографии, культивировал модную теорию андрогинности в личных отношениях с женой. Бердяев не раз отмечал, что сексуальный акт – далеко не единственное проявление половой жизни. Целомудрие не есть отрицание пола: аскеты могут жить интенсивной половой жизнью, которая проявляется в духовном творчестве. Источник творческого экстаза скрыт именно в половой энергии. Чем меньше ее растрчено на сексуальные отношения, тем больше остается для творчества. На основе писем Бердяева будущей жене Лидии Рапп, а также из его автобиографической книги «Самопознание» можно предположить, что эротическо-утопическая концепция андрогинности как бы освещала их отношения.¹⁴¹ Тут была и серьезная причина: Лидия Юдифовна Бердяева приняла католичество по обряду Доминиканского ордена и стала монахиней в миру.

Для русской интеллигенции вообще, было характерно изобретать моду на стиль поведения. После романа Чернышевского «Что делать?» стала модна теория любви, исключая ревность как проявление тиранства, стали модны любовные треугольники по типу Лопухов – Вера Павловна – Кирсанов. Чернышевский давал теоретическое обоснование своей теории:

Женщина должна быть равной мужчине. Но когда палка была долго искривлена на одну сторону, что бы выпрямить ее, должно много перегнуть на другую... Каждый порядочный человек обязан, по моим понятиям, ставить жену выше себя – этот временный перевес необходим для будущего равенства.¹⁴²

Можно возразить, что люди – не палки, и одно неравенство не исправляют другим неравенством. Тем не менее, теория Чернышевского была

популярна не только во времена Достоевского, но и в Серебряном веке и в Русском Зарубежье. Бердяев также высоко ценил Чернышевского за то, что он «осмелился восстать против ревности, столь связанной с любовью эротической».¹⁴³

Отметим, что вышеизложенные утверждения принадлежат строю **мыслей Бердяева**. В романах Достоевского героями движут страсти, наконец, в романах-трагедиях вряд ли есть место изображению андрогинности.¹⁴⁴ Что касается теории Чернышевского -«любовь без ревности», то Достоевский пародировал ее в «Преступлении и наказании» (6, 289, 290), в «Бесах» (10, 55).

В эссе «Любовь» есть еще одно замечание Бердяева, которое тоже звучит, как упрек писателю: «Достоевский не изображает благообразие жизни семейной».¹⁴⁵ «Достоевский не знает брачной любви, тайны соединения двух душ в единую душу, двух плотей в единую плоть».¹⁴⁶ Это интересное, но не бесспорное заявление. Прав ли Бердяев, утверждая, что у Достоевского совсем нет изображения семейной жизни? С нашей точки зрения, супружеская любовь, по Достоевскому, - часть более широкой концепции. Это **концепция дома**, которая включает целый круг понятий: семья и семейные отношения, кров, жилище, хозяйство, быт, порядок.

Дом как патриархальное жилище, где живут роевой жизнью родители и дети, нянюшки, родня, слуги, приживалки, оказался на периферии творчества Достоевского, хотя сам он и вырос в таком доме. В этом доме был строгий отец и любящая нежная мать, привязанная к семье нянюшка Алена Фроловна, братья и сестры, гостевание родственников и многое другое, сопутствующее быту патриархальной усадьбы. Письма родителей Федора Михайловича друг другу, воспоминания брата Андрея, дают возможность установить, что их отец много занимался домашним воспитанием детей. Письма подтверждают, что это был человек, установивший жесткую дисциплину для детей, но его наказания никогда не доходили до рукоприкладства, широко распространенного в России.¹⁴⁷

Возможно, семейную атмосферу дома Достоевских нельзя приравнять к идеальному дворянскому «гнезду» семьи Аксаковых, но сходства больше, чем различий. Не зря Константин Аксаков, разбирая в 1847 году

«Петербургский сборник», обратил особое внимание на повесть «Бедные люди», отметив, что в «отдельных местах автор повести достигает высокого художественного мастерства». Аксаков имел в виду описание детства Варенькой Доброселовой (1, 84).¹⁴⁸

В этом описании даны все существенные элементы архаичной модели жилища, функционирующей в патриархально-аграрном укладе жизни. Чужое опасное внешнее пространство противопоставлено домашнему уюту, удовольствию, теплу: печь, постель, общая работа, забавы, молитва. В этом описании упомянуты и страшные сказки про колдунов и мертвецов, необжитое пространство, населенное лесными языческими духами. Архаическая модель дома, защищающего от внешнего мира, имела для Достоевского аксиологическую направленность. Но мог ли писатель после каторги и ссылки стать бытописателем дворянских гнезд? Нет, конечно, ему «мешало» (по выражению Шестова) дарованное ангелом смерти «второе зрение».¹⁴⁹

Описание «русского семейства средневысшего культурного круга», «художественно законченные картины» родовых гнезд (13, 454) - все это, по мысли Достоевского, принадлежало уже истории.¹⁵⁰ **Достоевскому было дано прозревать культурно-исторические тенденции в самом зародыше.** Такой тенденцией стал кризис семейственности в конце Петербургского периода истории. Его романы наполнили «случайные семейства», дети, брошенные отцами, дети-подкидыши и т.д.¹⁵¹

На наш взгляд, свои мысли о благообразии семейной жизни Достоевский высказал и в «Записках из подполья» (В это трудно поверить, зная общую концепцию произведения, тем не менее – это так.) Во второй части «Записок» - «По поводу мокрого снега» - подпольный человек, упиваясь возможностью причинить Лизе душевную боль, рассказывает ей собственные, выношенные в подполье, фантазии:

Любовь – тайна Божия и от всех глаз чужих должна быть закрыта, что бы там ни произошло. Святое от этого, лучше <...> Первая брачная любовь пройдет, правда, а там придет любовь еще лучше. Там душой сойдутся, все дела свои сообща положут; тайны друг от друга не будет. А дети пойдут, так тут каждое, хоть самое трудное время счастьем покажется; только бы любить, да быть мужественным. Тут и работа весела, тут и в хлебе себе иной раз откажешь для детей, и то весело. <...> Дети растут, - чувствуешь, что ты им пример, что ты им поддержка; что и умрешь ты, они всю жизнь чувства и мысли твои будут носить на себе, так как от тебя получили, твой образ и подобие примут. <...>

Говорят вот, детей иметь тяжело? Кто это говорит? Это счастье небесное! Любишь ты маленьких детей, Лиза? Я ужасно люблю. (5, 158)

Трудно не узнать в этих словах (подчеркнем, что именно в этих словах) мысли самого Достоевского. В анализе материала главы I мы аргументировали свое несогласие с позицией раннего Шестова, отождествляющего Достоевского с Подпольным человеком. Однако, при этом Подпольный человек, так же, как Раскольников, Свидригайлов и другие герои, могут выражать некоторые мысли, которые совпадают с этическими предпочтениями самого писателя. Достоевский заканчивал «Записки» после смерти первой жены, перед которой чувствовал вину. Он страстно мечтал иметь семью и детей, опасался, что у него уже не будет детей. В это же время в своей записной книжке он записывает свои мысли о любви и бессмертии, как бы продолжая монолог Подпольного человека.¹⁵²

В заключении параграфа отметим бесспорную **эвристическую ценность вариации** Бердяева по поводу «философии любви» Достоевского. Сам писатель не употреблял такое словосочетание, но тем не менее, в его произведениях и письмах мы находим комплекс мыслей, которые можно обозначить таким образом. Достоевский изобразил разные виды любви: любовь как ненависть, любовь как сострадание и жалость, любовь как болезненная страсть, любовь как средство к наслаждению и преуспеванию, любовь супругов, преданно заботящихся о детях, материнскую, отцовскую, сестринскую, братскую любовь, наконец, любовь как преображение к «живой жизни».

В эссе «Любовь» Бердяев выявил философскую значимость рассуждений героев Достоевского о любви: Подпольного человека, Свидригайлова, Федора Павловича Карамазова, Мити, Ивана, Алеши. Ценные наблюдения и обобщения Бердяева до сих пор остаются вне поля внимания достоевсковедов. По поводу некоторых вариаций – «женская любовь не самоценна», «женская inferнальность интересует Достоевского только в русле мужской страсти», «у Достоевского нет изображения супружеской любви» и др. – мы высказали свое мнение, основанное на контексте произведений. Одни вариации Бердяева аутентичны контексту, другие – нет,

но все они продуцируют дополнительные значения, расширяя семантическую емкость философемы «любовь» в русле собственных построений Бердяева.

10. Вариации Бердяева по поводу философемы «шигалевщина»

В эссе «Революция. Социализм» Бердяев дает интерпретацию философемы «шигалевщина». Этот термин употребил Достоевский в тексте романа «Бесы» (10, 313, 322). Бердяев первым дал интерпретацию философемы «шигалевщина» как явления мирового масштаба. В эссе Бердяева мы находим интерпретацию истоков «шигалевщины» как программы революционного переустройства общества и как неизбежного неравенства в тоталитарном обществе. Мы также находим глубокие наблюдения философа относительно того, как сформировалась эта концепция в мировоззрении Достоевского и как сам писатель комментировал «шигалевщину».

Изобличая ложь «шигалевщины» Бердяев находится в кругу мыслей Достоевского. Философ, и это нужно подчеркнуть, не приписывает философеме значений, которые были бы чужды строю мыслей писателя. Тем не менее, он расширяет контекст философемы. По существу, задача интерпретации Бердяева нацелена на то, чтобы расшифровать предвидения Достоевского, содержащиеся в «шигалевщине», в историческом контексте современной Бердяеву эпохи 1920-х годов. И в этом, по нашему мнению, состоит актуализация этой философемы.

«Бесы», роман, написанный не о настоящем, а о грядущем. В русской действительности 60-х и 70-х годов не было еще ни Ставрогина, ни Кириллова, ни Шатова, ни П. Верховенского, ни Шигалева. Эти люди появились у нас позже, уже в XX веке, когда почва углубилась <...> Нечаевское дело, которое послужило поводом к составлению фабулы «Бесов», в своей явленной эмпирии не походило на то, что раскрывается в «Бесах».¹⁵³

В соответствии с методологическим подходом школы философской критики, Бердяева интересует не сюжетная прагматика «Бесов», а мировоззренческая позиция автора.^{153а} Именно такой подход позволяет ему извлекать свои оригинальные идеи из контекста глав «У наших» и «Иван Царевич». Нас же интересуют не только мировоззрение Достоевского, но

и художественные формы, в которые облеклись его идеи. Петруша Верховенский пересказывает Ставрогину суть книги Шигалева и с упоением восклицает: «Я за шигалевщину» (10, 322). Между тем, философема резонирует и в других произведениях Достоевского. В этой связи необходимо выяснить текстуальное и контекстуальное пространство философемы, представленной Достоевским. Иными словами, мы считаем необходимым проследить, как философема «шигалевщина» функционирует в художественном мире романа «Бесы».

В финальном варианте романа «Бесы» основные тезисы теории тоталитаризма Шигалев сообщает на собрании «у наших». Теория Шигалева изложена в его рукописной книге из десяти глав, но автор успевает сообщить на собрании только главные выводы.

Во-первых, он отвергает все прежние теории социалистов-утопистов, утверждая, что Кабет, Фурье, Прудон и другие «ничего ровно не понимали в естественной науке и в том странном животном, которое называется человеком». Во-вторых, он призывает «перестать задумываться и начать действовать». В-третьих, делает сенсационное заявление:

Я запутался в собственных данных, и мое заключение в прямом противоречии с первоначальной идеей, из которой и выхожу. Выходя из безграничной свободы, я заключаю безграничным деспотизмом. (10, 311)

Несмотря на противоречие, Шигалев настаивает, что его проект единственная «общественная формула», и кроме нее не может быть никакой другой. Диктат его доктрины выражен ясно и безоговорочно: неизбежность насилия в деле построения «мировой гармонии», неограниченный деспотизм с якобы спасительной миссией общественного преобразования.

Хромой учитель разъясняет на собрании содержание книги Шигалева:

Он предлагает, в виде конечного разъяснения вопроса, - разделение человечества на две неравные части. Одна десятая доля получает свободу личности и безграничное право над остальными девятью десятыми. Те же должны потерять личность и обратиться вроде как в стадо и при безграничном повиновении, достигнуть рядом перерождений первобытной невинности, вроде как бы первобытного рая, хотя, впрочем, будут работать. Меры, предлагаемые автором для отнятия у девяти десятых человечества воли и переделки его в стадо, посредством перевоспитания целых поколений, - весьма замечательные, основаны на естественных данных и очень логичны». (10, 312)

Петруша Верховенский комментирует теорию Шигалева Ставрогину:

У него каждый член общества смотрит один за другим и обязан доносом. Каждый принадлежит всем, а все каждому. Все рабы и в рабстве равны. В крайних случаях клевета и убийство, а главное – равенство. <...> Высшие способности всегда захватывали власть и были деспотами. Высшие способности не могут не быть деспотами, и всегда развращали более, чем приносили пользы; их изгоняют или казнят. Цицерону отрезывается язык, Копернику выкалывают глаза, Шекспир побивается камнями – вот шигалевщина. Рабы должны быть равны: без деспотизма еще не бывало ни свободы, ни равенства, но в стаде должно быть равенство, и вот шигалевщина! (10, 322)

Верховенский не только разглагольствует, он начинает смуту, разбрасывает листовки, подстрекает к бунту рабочих шпигулинской фабрики, а главное, создает в губернском городе атмосферу вседозволенности. Он уверяет Ставрогина, что «наших» много, это не только те, которые жгут, режут и стреляют:

Адвокат, защищающий образованного убийцу тем, что он развитее своих жертв и, чтобы денег добыть, не мог не убить, уже наш. Школьники, убивающие мужика, чтоб испытать ощущения, наши <...> Администраторы, литераторы, о, наших много, ужасно много, и сами того не знают! (10, 324)

Надо отметить, что еще раньше, еще во времена издательско-редакторской деятельности и полемики с «Русским словом» и «Современником», Достоевский имел возможность убедиться, что западные теории утопического социализма дали новые всходы на русской почве в виде анархических и революционно-террористических теорий **«политического социализма»** (21, 130), как назвал его писатель.¹⁵⁴ В художественном мире романа «Преступление и наказание» намек на теорию политического социализма содержится в словах Порфирия. Следовательно Порфирий говорит Раскольникову, что если бы он выдумал «другую теорию, так, пожалуй, еще в сто миллионов раз безобразнее дело бы сделали!» (6, 351). Другая теория, по которой надо уничтожить «сто миллионов голов», уже была выдумана, и уже как проба в 1866 году прозвучал выстрел Каракозова.¹⁵⁵ В нашем анализе **семантические поля философем «политический социализм» и «шигалевщина» пересекаются.**

В главах «У наших» и «Иван Царевич» Достоевский описал суть «шигалевщины» и социально-психологические предпосылки установления

деспотичного режима. Интересно отметить, что создавая философему «шигалевщина», Достоевский предсказывал факты, некоторые из которых стали известны через год, другие стали явью несколько десятилетий спустя.

Многие предвидения из теории «шигалевщины» сбылись в тоталитарных режимах вплоть до деталей. Появились тройки особого назначения и начались процессы над вредителями – «врагами народа». В романе читаем слова Шатова: «О, у них все смертная казнь и все на предписаниях, на бумаге с печатями, три с половиной человека подписывают» (10, 193); «ужасно любят обвинять в шпионстве» (10, 194). Убийства эмигрантов, противников сталинского режима, тоже предсказаны. Петр Верховенский грозит своей «пятерке» в случае неповиновения: «...я вас на другом конце шара... повешу, как муху... раздавлю...» (10, 429). В теории Шигалева предусмотрена и «судорога» каждые тридцать лет, чтобы не возникло скуки от сытости. При тоталитарном режиме «судороги» (партийные чистки и идеологические кампании) становятся нормой жизни.

Бердяев верно отметил, что **сбылись не положительные, а отрицательные предсказания писателя.**¹⁵⁶ В 1870-х годах Достоевский выражал оптимистическую надежду, что «Россия выздоровеет» (29, кн. 1, с. 145). Между тем, осудив иезуитские методы Нечаева, революционная молодежь продолжала считать его «борцом за освобождение от гнета правительства». Уже в 1874 году среди революционной молодежи начался процесс нравственной адаптации к Нечаеву. Устав «Земли и воли» (1878 г.) копирует многие положения «Народной расправы» Нечаева. Все могло повториться сначала, и, действительно, повторилось. Все это Бердяев «увидел» гораздо позже и выразил сначала в книге «Философия неравенства» (1923), потом в книге «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937).

Рукопись книги «Философия неравенства» была написана в период полыхания пламени Гражданской войны, закончена в Берлине в 1923 г. В этой книге Бердяев пришел к осознанию, что Россия была «обречена» на революцию, что революция не есть злая прихоть большевиков, и в ней виноваты все сословия прежней России. Для нас важно, что Бердяев опять отмечает те пророчества Достоевского, которые стали сбываться уже в первый революционный год. «Бесы» - пророческая книга», - написал Бердяев в

эссе «Революция и социализм», - Это теперь ясно для всех».¹⁵⁷ По словам Бердяева, в революции торжествует не только «шигалевщина», но и «смердяковщина»: «Иван Карамазов и Смердяков – два явления русского нигилизма, две формы русского бунта, две стороны одной и той же сущности», - отмечает Бердяев, указывая на нигилизм как источник «шигалевщины».¹⁵⁸

Бердяев вполне правомерно связывает тезисы теории Шигалева и тезисы Великого инквизитора, соответственно, **философемы «шигалевщина» и «дух Великого инквизитора»**. Вспомним, что Шигалев обещал что-то вроде «первобытного рая, хотя, впрочем, и будут работать» (10, 312). Ведь тоже самое обещает и Великий инквизитор:

И все будут счастливы, все миллионы существ, кроме сотни тысяч управляющих ими <...> Да, мы заставим их работать, но в свободные от труда часы мы устроим их жизнь как детскую игру, с детскими песнями, хором, невинными плясками. О, мы разрешим им и грех, они слабы и бессильны, и они будут любить нас как дети за то, что мы позволим им грешить. (14, 236)

Бердяев выделяет важнейшую черту мировоззрения Достоевского и важнейшую тему, которой писатель был занят, начиная от «Записок из подполья» до последнего романа «Братья Карамазовы». Бердяев так формулирует credo Достоевского: «Если мировая жизнь не имеет высшего смысла, если нет Бога и бессмертия, то устройство земного человечества по Шигалеву и Великому инквизитору».^{158a} С нашей точки зрения, в эссе «Революция. Социализм» Бердяев как интерпретатор являет пример **соучастия в духовной жизни писателя, нахождения внутри его проблематики**. Философема «шигалевщина» остается предметом его размышлений в эмигрантских работах и, прежде всего, в книге «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937).

11. «Европа – наше второе отечество»

В статье для «Philosophen Lexicon» (1937) Бердяев перечислил области философского знания, которые интересовали его: антропология, учение о творчестве, философия религии, философия истории, философия культуры, социальная философия, этика. Кажется странным, что Бердяев не упомянул темы национального бытия личности и преломления его в духовном мире.

Между тем в эмиграции Бердяев вновь и вновь возвращается к проблематике, которую образно можно назвать «душа России», по существу, создавая **учение о национальном характере**.¹⁵⁹ В данном параграфе мы намерены изложить только один аспект этой темы, а именно: дать анализ вариаций Бердяева относительно философии «Европа – наше второе отечество» (13, 177) в эссе Бердяева «Россия» (1923).

После 1917 года Бердяев воспринимал Россию и ее народ под углом зрения того, что принесла революция. В теме русского духа и национального характера высвечивается новая грань, которую в первом приближении можно обозначить так: диалектика общерусского, неизменно русского и конкретно исторического, преходящего в русском характере. В разгар июльских событий 1917 году Бердяев писал о «метафизической истерии» в русском народе: «Одержимость большевизмом есть новая форма исконного русского хлыстовства <...> хлыстовским героем одинаково может быть и Григорий Распутин и Ленин».¹⁶⁰

Еще до революции Бердяев написал статью «О вечно бабьем в русской душе», которая вошла в книгу «Душа России» (1915).¹⁶¹ Тема «пассивной, женственной души русского народа» так или иначе возникает в последующих произведениях Бердяева. В уже упоминавшейся статье «Духи русской революции» (1918) Бердяев сделал оригинальную попытку взглянуть в лица «новых революционных русских» через призму литературных образов. За революционной фразой он обнаружил хрюкающие морды из художественного мира Гоголя, увидел «беса» Петра Верховенского в союзе с Федькой-каторжником. Формы жизни, изображенные Гоголем, Толстым, Достоевским, уже отцвели, но в литературе, по мнению Бердяева, воплотились метафизические черты характера русского народа, и в революции они проявились в другом, подчас трудно узнаваемом облике.

В октябре 1923 года Бердяев прочитал в Берлине доклад для членов религиозно-философского общества на тему «Русский религиозный тип», в котором предпринял попытку очертить духовный облик русского народа на основании присущих русскому народу религиозно-нравственных идеалов. В докладе Бердяев сделал упор на излюбленном тезисе «русские – **нигилисты и апокалиптики**». Он изобразил русский народ «народом-неудачником»,

народом, неспособным к созиданию культуры.¹⁶² В докладе сказалось настроение (точнее – мироощущение) Бердяева. В этом настроении скепсиса и разочарования относительно России и ее миссии среди народов Европы написаны все работы первого периода в эмиграции. Таков контекст парадигмы, в который Бердяев «вписывает» идеи Достоевского о судьбах России и Европы.

Антиномии русской души, порожденные, с одной стороны, религиозным началом, с другой – глубоко укорененной тягой к социальной справедливости и коллективизму, – таковы темы Достоевского, которые Бердяев так или иначе варьирует во многих произведениях. В эссе «Россия» Бердяев повторяет свою мысль о том, что по книгам писателя «можно изучить наше своеобразное духовное строение. Достоевский не только отражал строй русской души и познавал его, он был сознательным глашатаем русской идеи и русского национального сознания».¹⁶³ По точным словам Бердяева, «Русское смирение и русское самомнение, русскую всечеловечность и русскую национальную исключительность можно открыть в Достоевском».¹⁶⁴

Знаменательно, что Бердяев, размышляя об философии «Европа – наше второе отечество», обращается именно к образу Версилова, «русского европейца». Согласно Достоевскому, «русский европеец», с одной стороны, – космополит, радетель общечеловеческой цивилизации, с другой – русский тип «всемирного боления за всех» (13, 376). В черновом автографе романа «Подросток» Версильов объясняет свое право говорить от имени «тысячи» дворян-интеллигентов. Аркадий спрашивает отца: «А народ, а Макар Иванович? Какое же ему назначение... вас только тысяча, а вы говорите – человечество» (16, 149). Версильов объясняет, что сознательно знают об идее «всеобщего единения» только тысяча, но в народе эта идея живет «сильной грезой, даже инстинктом». «Даже в черном народе, в Макаре, это можно легко приметить: есть какой-то иск, какая-то греза об общечеловеческом примирении» (16, 149).

Мы хотели бы подчеркнуть, что Достоевский исповедовал идеал (признавая его утопичность) примирения интеллигенции с народом. По Бердяеву, этот идеал потерпел крах: Бердяев пережил в России время, когда конфликт между интеллигенцией дворянского типа и народом принял

вооруженные формы. Тогда же, по мысли Бердяева, рухнула мечта «общечеловеческого примирения», «всемирной гармонии», «золотого века».

Как известно, размышления о судьбах России и Европы, как о двух типах культуры, точнее, цивилизаций, присущи почти всем русским мыслителям. Немало страниц посвятил этой теме и сам Бердяев, осмысливая наследие Чаадаева, славянофилов и западников, Константина Леонтьева и Данилевского, Достоевского и Соловьева, Франка, Булгакова и других мыслителей.¹⁶⁵

Бердяев один из первых отметил особое «изумительное», по его словам, отношение Достоевского к Европе. Бердяев вновь обращается к образу Версилова, который (как и один из его прототипов – Герцен), проходит в романе этапы духовной эволюции: от почти религиозной веры в Европу, через глубокое разочарование в ней и, наконец, «возвращение к почве». Бердяев цитирует слова Версилова о том, как дороги сердцу русского сокровища Венеции, Рима, Парижа, «эти осколки святых чудес» (13, 375).

Многообразные высказывания Достоевского о Европе можно сложить в книгу «Достоевский о Европе».¹⁶⁶ В эту «книгу» вписаны интереснейшие страницы о плененности русского человека Западом и психологии западноевропейского человека, которой свойственны рационализм и сентиментализм, свободолюбие и культ революции, поиск естественной и разумной религии, гуманизм и эгоцентризм, наконец, оптимистическая вера в возможность перестройки жизни на разумных началах.

Достоевский не раз повторял в публицистике: «Европа – наше второе отечество», отмечая, что культурное наследие Европы настолько глубоко усвоено, что стало частью русской культуры. И в то же время лейтмотивом всех высказываний Достоевского о Европе является презумпция «заката Европы». О «затухающем солнце» Европы рассказывает Версиллов сыну Аркадию (13, 377); на «дорогое русскому сердцу кладбище» собирается съездить Иван Карамазов (14, 210).

Бердяев делает интересное наблюдение, сопоставляя взгляды Достоевского и Константина Леонтьева, который, как известно, был оппонентом писателя. Бердяев, между тем, отмечает, что возвышенные слова

о Европе как «стране святых чудес»^{166а}, могли быть произнесены только Достоевским и Леонтьевым:

Русские религиозные мыслители типа Достоевского и К. Леонтьева не отрицали великой культуры Западной Европы. Они чтили эту культуру более, чем современные европейские люди. Они отрицали современную европейскую цивилизацию, ее *«буржуазный», «мещанский дух, обличали в ней измену великим преданиям и заветам прошлого европейской культуры»*.¹⁶⁷ (курсив – Т.Б.)

С нашей точки зрения, эта интерпретация Бердяева адекватно передает смысл философемы «Европа как второе отечество русских». (14, 210)

Бердяеву особенно импонируют мысли Версилова в «Подростке» о том, что европейцы не свободны, и только он (Версильов) со своей русской тоской был свободен во всей Европе. Сделаем некоторые пояснения. С нашей точки зрения, под несвободой европейцев Достоевский разумел следующее: во-первых, в основание европейской культурной истории были положены рационализм и индивидуализм; во-вторых, европейские народы постоянно вели войны за господство («им еще долго суждено драться, потому что они - еще слишком немцы и слишком французы и не кончили свое дело еще в этих ролях» (13, 377)); в-третьих, Европу раздирает классовая борьба: «Там консерватор всего только борется за существование, да и петролейщик лезет лишь из-за права на кусок» (13, 317).¹⁶⁸

Оценивая вариации Бердяева в эссе «Россия», мы намерены подчеркнуть, что Бердяев находится в кругу мыслей Достоевского. Если собрать все высказывания Достоевского, разбросанные на страницах таких произведений, как «Зимние заметки о летних впечатлениях», «Игрок», «Бесы», «Подросток», «Братья Карамазовы», статьях в журнале «Гражданин» и в «Дневнике писателя», то читатель, наверное, удивился бы, заметив, как часто писатель опровергает свои же наблюдения. Но это, если можно сказать, «частности». Красной нитью проходит через произведения Достоевского мысль о «Европе как дорогом русскому сердцу кладбище», «об осколках святых чудес» (13, 375, 377) европейской цивилизации.

В коротком эссе «Россия» Бердяев ограничился лишь **частичной** интерпретацией философемы Достоевского. Надо отдать ему должное в том, что он сделал. Бердяев вернулся к интерпретациям Достоевского темы

«Россия» в книге «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937), где он сосредоточился на особенностях культурной истории и менталитета русского народа, так проникновенно усвоившего идеи коммунизма, зародившиеся в Европе.

12. «Антитеодиция» Ивана Карамазова

Бердяев вполне справедливо отмечал в «Самопознании» свой приоритет в разработке проблематики теодиции в мировоззрении Достоевского.¹⁶⁹ Хотя, фактически, и у Достоевского и у Бердяева речь идет, если можно так выразиться, об «антитеодиции». Именно так, нам кажется, надо обозначить комплекс мыслей, которые излагаются в контексте главы «Бунт». Бердяев интерпретирует эти мысли в эссе «Великий Инквизитор. Человекобог и Богочеловек». И наша главная цель – выяснить, в какой степени Бердяев приближается или удаляется от контекста романа, отождествляя в эссе «Великий инквизитор. Богочеловек и Человекобог» (1923) мировоззрение Ивана Карамазова с мировоззрением автора романа.

Теодиция (theodicy) – религиозно-философское учение, цель которого сводится к оправданию представлений о Боге как абсолютном добре. Так сформулировал Лейбниц понятие теодиции в трактате «Опыт теодиции о благодати Бога, свободе человека и происхождении зла» (1710). Представленные Лейбницем доказательства, видимо, не давали покоя Достоевскому, который не раз признавался, что его мучил вопрос о Боге, устройстве Божьего мира, неистребимость зла в мире. О том, как решил эти вопросы Бердяев, было изложено в параграфе, посвященном его философской парадигме.

Бердяев не анализирует контекст глав «Бунт» и «Великий инквизитор». Он *a priori* уверен, что бунт Ивана Карамазова против несправедливого Божьего мира – это бунт самого автора романа. Бердяев с удивлением отмечает: «Поразительно, что Легенда, представляющая небывалую по силе хвалу Христу, влагается в уста Ивана Карамазова».¹⁷⁰

Данную интерпретацию мировоззрения Достоевского в эссе Бердяева мы считаем **несоответствующей контексту глав «Бунт» и «Великий инквизитор»**. В этой связи мы намерены представить свою дешифровку философии «антитеодицея Ивана Карамазова». Действительно, в контексте главы «Бунт» вопрос Ивана: «кто виноват в страдании невинных детей?» - остается без ответа. Подчеркнем, что в контексте главы, а не в контексте романа.

Мы полагаем, что Бердяев считал, что в Иване Карамазове отражен религиозный опыт самого Достоевского, то «горнило сомнений», через которое прошла его вера. (27, 86) Следует ли нам принимать точку зрения Бердяева? Ответ, на наш взгляд, не может быть однозначным. В полифонической структуре романа Иван Карамазов - не alter ego писателя, и даже не портрет писателя в молодости в его бытность в кружке Белинского. В словах Ивана, не принимающего мир Божий, текстуально повторены фразы, принадлежащие Виссариону Белинскому. (Мы приводили их выше, в главе I). Но убеждения Белинского никогда, даже в молодости, не были полностью убеждениями Достоевского.

И, все-таки, с нашей точки зрения, в бунте Ивана Карамазова отражена диалектика, **частично** восходящая к религиозному опыту самого писателя: «Если нет Бога и бессмертия, то все дозволено» (14, 65, 240). Его колебания носят диалектический характер: «Идеи меняются, а сердце остается одно» (28, кн.1, с. 208). В сердце же оставался «символ веры», который он «сложил» на каторге и выразил в письме Н.Д. Фонвизиной, январь – февраль, 1854 (18, 176).

Иван заканчивает свою поэму словами: «молчаливый Христос тихо целует его в бескровные девяностолетние уста», «поцелуй горит на его сердце, но старик остается в прежней идее» (14, 239). **В житейском опыте Ивана часть опыта Достоевского**, подчеркнем, что Иван с его бунтом – только часть целого. В романе объединены носители разных правд. Ведь даже приживальщику-черту Достоевский доверяет сказать выношенные им самим слова:

Без критики будет одна «осанна». Но для жизни мало одной «осанны», надо, чтоб «осанна»-то эта проходила через горнило сомнений, ну и так далее, ну и в этом роде. Я, впрочем, во все это не ввязываюсь, не я сотворил, не я и в ответе. (15, 77)

Здесь не преодоление своего опыта, здесь одновременно сосуществование личного духовного опыта писателя и нового, приобретенного и претворенного в образ. Между ними свободное сообщение. Достоевский никогда не ставит точки над *i*, а именно, он позволяет черту как бы шутливо пародировать некоторые свои сокровенные мысли. Но ведь интонации и контекст здесь совсем другой, чем в собственных признаниях Достоевского.

Поучения Зосимы, записанные Алешей Карамазовым (14, 284 – 294) также относятся к теме противостояния двух мировоззрений: «отрицание мира Божьего» и «благославение мира Божьего», принятие «живой жизни». Для нас важен вопрос: «увидел ли Бердяев в поучениях Зосимы кульминационную точку романа?» На наш взгляд, Бердяев не увидел. Образы Зосимы и Алеши он нашел неубедительным.¹⁷¹ Тем не менее, образ Зосимы привлек его внимание в совсем другом контексте. Бердяева привлекли слова Зосимы:

Братья, не бойтесь греха людей, любите человека и во грехе его, ибо сие есть уже подобие Божеской любви и есть верх любви на земле. Любите все создание Божие, и целое, и каждую песчинку. Будешь любить всякую вещь и тайну Божию постигнешь в вещах. (14, 289)

Наряду с этими, с нашей точки зрения, верными утверждениями относительно проблемы принятия мира, несмотря на зло, Бердяев толкует поучение Зосимы никого не судить, как тезис: «в христианстве все дозволено».¹⁷² Однако Бердяев перефразирует лишь первую часть Апостольского Послания. В Послании Апостола Павла Коринфянам говорится: «Все Мне позволительно, но не все полезно; все Мне позволительно, но ничего не должно обладать Мною». (I, Кор., 6, 12)

В письме от 10 мая 1879 года к редактору Любимову Достоевский ясно выразил свое отношение к «антитеодиции Ивана Карамазова». Необходимо процитировать это письмо, чтобы оценить, насколько близка или далека интерпретация Бердяева от воззрения самого Достоевского:

Это 5-я книга в *моем воззрении* (курсив – Т.Б.) есть кульминационная точка романа, и она должна быть закончена с особенной тщательностью. Мысль ее, как Вы уже видите из посланного текста, есть изображение крайнего богохульства и зерна идеи разрушения нашего времени в России, в среде оторвавшейся от действительности молодежи, и рядом с богохульством и с анархизмом – опровержение их, которое и готовится мною теперь в последних словах умирающего старца Зосимы, одного из лиц романа <...> В том же тексте, который я теперь выслал, я изображаю лишь характер одного из главнейших лиц романа, выражающего свои основные убеждения. Эти убеждения есть именно то, что я признаю **синтезом** современного русского анархизма. **Отрицание не Бога, а смысла Его создания** (Курсив – Т.Б.). Весь социализм вышел и начал с отрицания смысла исторической действительности и дошел до программы разрушения и анархизма. <...> Богохульство же моего героя будет торжественно опровергнуто в следующей (июньской книге), для которой и работаю теперь со страхом, трепетом и благоговением; считаю задачу мою (разбитие анархизма) гражданским подвигом. (30, кн. 1, 63, 64)

В письме выражена мировоззренческая позиция Достоевского. Отметим, что задача, которую он решает в книге «Pro et contra» шире «разбития анархизма».

Другой вопрос, который нам необходимо разъяснить относительно «антитеодиции Ивана Карамазова», касается утверждения Бердяева о том, что поэма «Великий Инквизитор» - хвала Иисусу. Но так ли это? На основе **контекстуального прочтения «поэмы»** мы готовы выразить другую точку зрения. Когда Иван закончил рассказывать поэму «Великий инквизитор», Алеша воскликнул: «Поэма твоя есть хвала Иисусу, а не хула... как ты хотел того. И кто тебе поверит о свободе? Так ли, так ли надо ее понимать!» (14, 237).

Есть немало причин, по которым Алеша аттестует поэму как хвалу Иисусу. Из всех сил Алеша противится стать на точку зрения Ивана и бунтовать с ним против Бога. Вспомним слова Ивана перед рассказом о его «коллекции» фактов истязания невинных детей: «Ты мне дорог, я тебя упустить не хочу и не уступлю твоему Зосиме» (14, 222), и еще: «Братишка ты мой, не тебя я хочу развратить и сдвинуть с твоего устоя, я, может быть, себя хотел бы исцелить тобою» (14, 215). Алеша понимает, что все-таки брат хочет «сдвинуть его с устоя», то есть поколебать его веру, и в противовес доказывает Ивану, что хулы на Иисуса у него не получилось. Это так и не так.

Действительно, в начале поэмы рассказывается о появлении Христа в Испании в период жесточайшей инквизиции. Народ узнает Его (14, 227), он совершает чудеса исцеления, как это описано в Новом Завете (Марк, 5, 41).

Великий Инквизитор велит страже заключить Его в тюрьму. Народ повинуется. Ночью Великий Инквизитор приходит к своему пленнику и обращается к нему с патетическим монологом. Из его обвинений складывается совсем другой, отличный от Нового Завета, образ¹⁷³.

Великий инквизитор доказывает молчащему Христу, что люди только страдали от Его свободы: «Человек был устроен бунтовщиком, но разве бунтовщики могут быть счастливыми?» (14, 229). Великий инквизитор доказывает, что Христос дал людям свободу «как бы и не любя их вовсе». Между тем, людям гораздо важнее иметь хлеб, чем свободу: «Лучше поработите нас, но накормите нас» (14, 231). Великий инквизитор, утверждающий себя в качестве человекобога, уверяет Христа, что люди свободны и довольны именно теперь, когда «принесли нам свою свободу и покорно положили ее к ногам нашим» (14, 229). Инквизитор уверен, что он сделает людей счастливыми: «Тогда мы дадим им тихое, смиренное счастье, счастье слабосильных существ, которыми они созданы». (14, 236)

В поэме, якобы придуманной Иваном Карамазовым, Инквизитор сам разоблачает себя как орудие дьявола: «Мы не с тобой, мы с ним». Нападки Инквизитора не могут причинить вреда вере Алеши. Ведь Инквизитор должен признать, что Христос дал людям свободу, но так ли ее надо понимать, как описано в поэме Ивана? Ведь в Новом Завете речь идет прежде всего о **свободе от смерти, о свободе совести, свободе выбирать между добром и злом**. Инквизитор же видит проявление нелюбви к человеку в том, что Христос отказался превратить камни в хлебы, утверждая, что «человек жив не единым хлебом» (14, 230). Алеша разгадал Великого инквизитора, который презирает людей и хочет поставить себя на место Бога (14, 238). В искаженном и оболганном образе Христа Алеша различил своего Христа, потому и воскликнул что получилась хвала Иисусу, хотя и понял, что замысел Ивана состоял именно в том, чтобы сочинить хулу. «И ты вместе с ним, и ты? - горестно воскликнул Алеша» (14, 239). **Наша интерпретация текста поэмы «Великий инквизитор» предназначена показать, что поэма не была задумана Иваном как хвала Иисусу.**

В эссе «Свобода» (1923) Бердяев пронизательно отметил, что герои Достоевского знаменуют новый период в человеческой судьбе внутри христианского мира.¹⁷⁴ В эссе «Человек» Бердяев обозначил путь свободы Ивана Карамазова как этап «свободы» после Фауста.¹⁷⁵ В достоевсковедении уже давно установилась традиция сравнения Ивана Карамазова с Фаустом.¹⁷⁶ Бесспорно, что Достоевский писал «Братья Карамазовы» с оглядкой на «Фауста», как произведение, сходное по религиозно-философским задачам.¹⁷⁷ Более того, Ивана Карамазова трудно помыслить без своего праобраза. Черт-приживальщик, сниженный и пародийный образ метафизического Мефистофеля, прямо на это указывает:

Воистину ты злишься на меня за то, что я не явился тебе как-нибудь в красном сиянии, «гремя и блистая», с опаленными перьями, а предстал в таком скромном виде. Ты оскорблен, во-первых, в эстетических чувствах своих, а во-вторых, в гордости: как, дескать, к такому великому человеку, мог войти такой пошлый черт? (15, 81)

Иван Карамазов вынашивает ницшеанскую мысль «Бог умер». Эту мысль он развивает в поэме «Геологический переворот», которую «пересказывает» ему черт-приживальщик. Суть поэмы в том, что как только человечество откажется от идеи Бога, так человек возвеличится и явится человеко-бог. А пока все это устроится, то «всякому, сознающему уже и теперь истину, позволительно устроиться на новых началах. В этом смысле ему «все дозволено». (15, 83)

Подведем итоги нашим размышлениям об Иване Карамазове как alter ego Достоевского и связанный с этим вопрос о теодиции. Иван Карамазов озабочен не проблемой познания тайн Вселенной, как его архетип Фауст, а проблемой принятия или неприятия мира Божия. Иными словами, его мучит этическая проблематика: «**все ли дозволено человеку?**». В поэме «Геологический переворот» он утверждает, что Бога и бессмертия нет, и, стало быть, «новому человеку позволительно стать человекобогом, даже хотя бы и одному в целом мире». (15, 84) Но эти-то идеи «**человекобога**» Достоевский и стремится дискредитировать в контексте главы «Черт. Кошмар Ивана Федоровича». Наконец, в цитированном выше письме редактору он прямым текстом высказал свою цель книги «Pro et contra».

Таким образом, интертекстуальные и экстратекстуальные методы анализа опровергают возможность отождествления мировоззрения

Достоевского со своим идееносным героем. Изложенные нами аргументы опровергают также утверждение Бердяева о том, что поэма «Великий Инквизитор» - хвала Иисусу. Разумеется, наш анализ не умаляет тех литературных открытий, которые сделал Бердяев как интерпретатор философского значения «Легенды», и этот тезис мы намерены развить в следующем параграфе. Тем не менее, в русле наших задач мы обязаны дать оценку спорным утверждениям Бердяева, используя метод комплексного анализа. Сделать это целесообразно еще и потому, что в достоевсковедении укрепились мысль о бунте Ивана Карамазова как бунте самого Достоевского.¹⁷⁸ С этой точки зрения, обозначенная нами философема «антитеодицея Ивана Карамазова» представляет интерес для последующих историко-литературных исследований.

13. Дух Великого инквизитора: замысел Достоевского и вариации Бердяева

Стремление к свободе и «бегство от свободы» – антиномии, о которых постоянно размышлял Бердяев. И в этом плане Достоевский был его главный собеседник. Как и Достоевский, Бердяев всю жизнь боролся с «духом Великого инквизитора», с «тремя искушениями», которые Великий инквизитор (как персонаж романа и как образ диктатора в самом широком историческом смысле) взял на вооружение для достижения «всеобщего счастья». Вернее будет сказать, что неугасимая ненависть Бердяева к «духу Великого инквизитора» даже **превосходит**, если можно так выразиться, свободолобие Достоевского.

Бердяев ненавидел всяческие авторитеты: религиозные, моральные, семейные, общественные, научные. Он всегда готов был бунтовать. В этом контексте «одержимости свободой» надо рассматривать его интерпретацию «духа Великого инквизитора» в эссе «Великий Инквизитор. Богочеловек и человекобог», которое входит в состав книги «Миросозерцание Достоевского» (1923). Противоречивая натура человека, с одной стороны, жаждет свободы, с другой – ищет, перед кем преклониться, кому вручить совесть и каким образом

соединиться, наконец, всем «в бесспорный общий, согласный муравейник». (14, 234 - 235)

Бердяев делает архиважные обобщения о философском значении «Легенды»: «В Легенде ставятся лицом к лицу и сталкиваются два мировых начала – свобода и принуждение, вера в Смысл жизни и неверие в Смысл, божественная любовь и безбожное сострадание к людям, Христос и антихрист <...> Великий Инквизитор не верит в Бога, но он не верит также и в человека. Ведь это две стороны одной веры». ¹⁷⁹

Вспомним, что в своей самой первой работе из «цикла Достоевского» - «Великий инквизитор» (1907) Бердяев сопоставил идеологию Великого инквизитора с учениями Маркса и Ницше, доказав, что «крайности демонизма» сходятся. Это глубокое, с нашей точки зрения, **наблюдение Бердяева о соотношении «философии человека» у Достоевского, Маркса и Ницше до сих пор оставалось незамеченным среди достоевсковедов.** Между тем, антропологические взгляды Достоевского можно уяснить в полном объеме, сопоставляя их с «Übermensch» Ницше и с безграничным отрицанием личности в марксизме. Именно в этом русле строятся рассуждения Бердяева, хотя в данном эссе (1923) он не ссылается больше на Маркса и Ницше.

С нашей точки зрения, Бердяев представил в эссе «Великий инквизитор. Человекобог и богочеловек» очень интересную вариацию философом «эвклидов ум» (14, 214) и «человекобог» (10, 189). По Шестову, «эвклидов ум» - это символ человека, усвоившего «всемство», то есть усвоившего стереотипы мышления своей эпохи, не подвергая их сомнениям. В парадигме «философии трагедии» «эвклидов ум» - это плоский ум друзей Иова, понимающих трагедию как заслуженное Божье наказание. Таким образом, в парадигме Шестова «эвклидов ум» резонирует в семантическом поле философемы «страдания Иова».

По мысли Бердяева, «эвклидов ум» - это **метафорическое обозначение теорий, призывающих человека устроиться без Бога.** Бог создал миропорядок, полный страдания и возложил на человека бремя свободы и ответственности. Бунтующий «эвклидов ум» неизбежно приходит к системе Великого инквизитора, то есть к созданию «муравейника на началах необходимости, к уничтожению свободы духа». ¹⁸⁰ Таким образом, в

интерпретации Бердяева философы «эвклидов ум» и «человекобог» (Великий инквизитор провозглашает себя «человекобогом») оказываются в одном семантическом поле.

У Бердяева «антитеодиция» Ивана Карамазова имеет иную семантическую емкость, чем «антитеодиция» по замыслу самого Достоевского. Бердяев, напомним, отождествляет позицию Ивана Карамазова с мировоззрением самого Достоевского. Ниже мы намерены привести письмо Достоевского от 7 июня 1876 г, в котором он объясняет комплекс идей, которые Бердяев правомерно назвал «дух Великого инквизитора». Письмо было ответом на вопросы читателей по поводу статьи «Одна несоответственная идея», помещенной в «Дневнике писателя» (май, 1876 г).

Среди демократической молодежи бытовало тогда мнение, что, если бы все были обеспечены, не было бы преступлений. Достоевский высказывал другую точку зрения. Один из читателей «Дневника писателя» обратился с просьбой разъяснить смысл слов о «камнях» и «хлебах», употребленных в статье «Одна несоответственная идея». Приведем отрывок из письма Достоевского, в котором он раскрывает замысел «Легенды» и комплекс идей, который можно назвать «духовный идеал красоты»:

В искушении дьявола явились три коллосальные мировые идеи, и вот прошло 18 веков, а труднее, то есть мудренее этих идей нет и их все еще не могут решить. «Камни и хлебы» значит теперешний социальный вопрос, *среда*. Это не пророчество, это всегда было. «Чем идти-то к разоренным нищим, похожим от голодухи и притеснений скорее на зверей, чем на людей - идти и начать проповедовать голодным воздержание от грехов, смирение, целомудрие - не лучше ли *накормить* их сначала? Это будет гуманнее. И до Тебя приходили проповедовать, но ведь Ты Сын Божий; <...> Дай им всем пищу, *обеспечь* их, дай им такое устройство социальное, чтоб хлеб и порядок у них был всегда - и тогда уже спрашивай с них греха. Тогда, если согрешат, то будут неблагодарными, а теперь - с голодух грешат <...> Вот 1-ая идея, которую задал злой дух Христу. Согласитесь, что с ней трудно справиться. Нынешний *социализм* в Европе, да и у нас, везде устраняет Христа и хлопочет прежде всего о хлебе, призывает науку и утверждает, что причиною всех бедствий человеческих одно – *нищета*, борьба за существование, «среда заела».

На это Христос отвечал: «не одним хлебом бывает жив человек», - то есть сказал аксиому о духовном происхождении человека. Дьявола идея могла подходить лишь к человеку-скоту, Христос же знал, что хлебом одним не оживишь человека. Если при том не будет жизни духовной, идеала Красоты, то затоскует человек, умрет, с ума сойдет, убьет себя или пустится в языческие фантазии. А так как Христос в Себе и в Слове своем нес идеал Красоты, то и решил: лучше вселить в души идеал Красоты; имея его в душе, все станут один другому братьями и тогда, конечно, работая друг на друга, будут и богаты. Тогда как дай им хлеба, и они от скуки станут, пожалуй, врагами друг другу.

Но если дать и Красоту и Хлеб вместе? Тогда будет отнят у человека *труд, личность, самопожертвование своим добром ради ближнего* – одним словом, отнята вся жизнь, идеал жизни. И поэтому лучше возвестить один идеал духовный. <...> Кстати: вспомните о нынешних теориях Дарвина и других о происхождении человека от обезьяны. Не вдаваясь ни в какие теории, Христос прямо объявляет о том, что в человеке, кроме мира животного есть и духовный. Ну и что же - пусть откуда угодно произошел человек (в Библии вовсе не объяснено, как Бог лепил его из глины, взял от земли), но зато *Бог вдохнул в него дыхание жизни* (Но скверно, что грехами человек может обратиться опять в скота). (29, кн. 2; с. 84 – 85)

Мы посчитали уместным привести длинную выдержку из письма Достоевского, так как в контексте задач данной диссертации нам важно выяснить мировоззренческую позицию писателя его точными словами. Из письма ясно, что задуманная поэма «Великий инквизитор» **выражает необходимость для человека идеала духовной жизни, без которого людей ждет печальная участь, выразительно описанная в сне Раскольникова о трихинах.** (6, 419 – 420)

Достоевский, и Бердяев это отмечал, цитируя статью «Голословные утверждения», придавал большое значение наличию идеалов в общественной жизни: «Без высшей идеи не может существовать ни индивид, ни нация» (24, 48). Бердяев связал философему «дух Великого инквизитора» с философемами «свобода», «человекобог», «шигалеvщина». По нашему мнению, **вариации этих философем являются примером соучастия Бердяева в духовной жизни Достоевского.**

По Бердяеву, разворачивающаяся диалектика Достоевского основана на противоположности Богочеловека и человекобога, Христа и Антихриста. «Раскрытие идеи человекобога принадлежит Достоевскому», - утверждает Бердяев.¹⁸¹ Художественное раскрытие идеи человекобога действительно принадлежит Достоевскому. Философское обоснование идеи человекобога впервые было сделано в произведении «Сущность христианства» Людвига Фейербаха (1804 – 1872).¹⁸²

Идея человекобога, или новая религия под названием «антропотейзм» была известна Достоевскому еще в его бытность в кружке Петрашевского. Идеи Фейербаха излагал сам руководитель кружка Петрашевский, а также один из активных членов кружка – Николай Спешнев. Последний, в частности, писал: «Антропотейзм – тоже религия, только другая. Предмет обоготворения у

нас другой, новый, но не нов сам факт обоготворения. Вместо бого-человека мы имеем теперь человекабога» (12, 222). Достоевский раскрыл идею человекабога в других аспектах, доказав, что путь человекабога ведет к системе Шигалева и Великого инквизитора.¹⁸³ **Эти мысли Достоевского, причем именно в такой взаимосвязи, были впервые актуализированы Бердяевым.** В интерпретации Бердяева философемы приобрели новые семантические значения, которые мы пытались раскрыть в своем анализе.

Мы хотели бы закончить данный параграф словами Бердяева о философской глубине и многозначности «Легенды». В выводах мы хотим отметить следующее. **Во-первых**, Бердяев немало потрудился, чтобы раскрыть глубину «Легенды», «проложив дорогу» последующим исследователям.¹⁸⁴ Это однако вовсе не означает, что каждое новое исследование приближалось к более аутентичному прочтению смысла «Легенды». Предпринятое нами историографическое исследование интерпретации «Легенды» в советском и зарубежном достоевковедении убедило нас в наличии весьма широкого набора методологических подходов. Важно другое: **во-первых, после Бердяева уже невозможно было игнорировать проблематику поэмы «Великий Инквизитор».** **Во-вторых**, Бердяеву принадлежит заслуга интерпретации «духа Великого инквизитора» и проблематики «бегства от свободы» в контексте исторических коллизий XX века. К этой теме мы вернемся в параграфе «Золотой век» и «истоки русского коммунизма».

В-третьих, Бердяев выступил как своеобразный транслятор идей Достоевского в европейскую среду и, прежде всего, проблематики «Легенды», которую он разрабатывает во всех работах эмигрантского периода. Образ Достоевского, созданный «христианским вольнодумцем» Бердяевым, бесспорно стимулировал интерес к писателю таких европейских ученых, как: Ортега-и-Гассет, Мигель де Унамуно, Герман Гессе, Жан-Поль Сартр, Андре Мальро, Габриэль Марсель, Эмануэль Жильсон и многих других, с которыми Бердяев общался лично.¹⁸⁵

14. «Золотой век» и «истоки русского коммунизма»

Все труды Бердяева проникнуты озабоченностью о судьбе человека в современном мире. Это была главная тема философа. В этом плане знаменательны названия двух его крупных трудов, вышедших в довоенном Париже: «Судьба человека в современном мире» (1934) и «О рабстве и свободе человека» (1939).¹⁸⁶ В данном параграфе мы намерены сосредоточить внимание прежде всего на анализе проблематики книги «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937). В своеобразной **«феноменологии русского коммунизма»**, которую Бердяев разворачивает на страницах своей книги, немало места занимают вариации философем Достоевского, в которых сконцентрированы **историософские взгляды** писателя.

В творчестве Бердяева философские и социально-политические проблемы всегда были тесно связанными. В 1937 году, когда сталинизм превратил полстраны в архипелаг «ГУЛАГ», Бердяев поставил задачу объяснить, как и почему сложилась такая система в России, и он обращается к культурной и интеллектуальной истории.

Бердяев отмечал, что русский коммунизм, с одной стороны, «явление мировое и интернациональное, с другой – явление русское и национальное».¹⁸⁷ Бердяева интересовал русский коммунизм как явление именно национальное. В книге «Истоки и смысл русского коммунизма» он исследует историю социально-философских теорий, популярных в России: социализм, нигилизм, народничество, анархизм, русский марксизм.¹⁸⁸

Бердяеву пришлось пересмотреть некоторые прежние суждения о русской национальной психологии. Раньше он отмечал приверженность русской души к анархизму, нигилизму и апокалиптическим настроениям. В 1937 году в СССР была создана мощная государственная машина, сбылись слова Шигалева: «Выходя из безграничной свободы, я заключаю безграничным деспотизмом». (10, 311)

План Шигалева реализовал Ленин, которому Бердяев посвящает немало страниц в своей книге. По Бердяеву, Ленин соединил в себе черты Чернышевского, Нечаева, Ткачева, Желябова с чертами великих московских князей и Петра Великого.¹⁸⁹ Так в новых исторических условиях реализовались мечты Петруши Верховенского о самозванце «Иване Царевиче» и чаяния Великого инквизитора о слабосильных людях, которые будут счастливо

трудиться, петь песни и приносить свою совесть на суд избранных. По мысли Бердяева, коммунизм был подготовлен всей историей русской интеллигенции.

«Старая революционная интеллигенция просто не думала о том, какой она будет, когда получит власть <...> угнетательство казалось ей порождением совершенно другого типа, а было ее порождением... В новом коммунистическом типе мотивы силы и власти вытеснили старые мотивы правдолюбия и сострадательности».¹⁹⁰

По нашему убеждению, Бердяев адекватно интерпретирует комплекс истриософских идей Достоевского. В философемах «шигалеващина» и «дух Великого инквизитора» содержатся размышления писателя о том, каким образом девять десятых населения может попасть в рабство к «избранным». **Иными словами, «истоки русского коммунизма» как явления, содержатся в «шигалеващине».**

Достоевский, как это документально показано исследователями его жизни и творчества, обстоятельно изучил различные идейные течения социалистической окраски: от Чернышевского и Берви-Флеровского, до Ткачева и Бакунина. В 1867 году, находясь в Женеве, Достоевский присутствовал на заседании конгресса «Лиги мира и свободы», слушал речи Бакунина и других вождей мирового социализма.¹⁹¹ В этой связи мы намерены указать на письмо Достоевского из Женевы (1867) племяннице Софье Ивановой, в котором сконцентрированы мысли писателя об истоках коммунизма. Из письма очевидно, что он поражен террористической сущностью программы: уничтожить религию, семью, частную собственность, государство, причем уничтожить огнем и мечом, «и после того, как все истребится, то тогда, по их мнению, будет мир» (28, кн.2, с. 224 - 225). Вероятно тогда возникла у него идея дискредитировать «шигалеващину».

После опубликования романа «Бесы» (1871 - 1872) представители лагеря радикалов – Варфоломей Зайцев, Серно-Соловьевич, Петр Ткачев обрушились на Достоевского с обвинением в искажении портрета руководителя революционного движения:

Ждать, учиться, перевоспитываться!... Да имеем ли мы право ждать, имеем ли право на перевоспитание?... Ведь каждый час, каждая минута, отдаляющая нас от революции, стоит народу тысячи жертв, мало того, она уменьшает саму вероятность успеха переворота.. Мы не можем и не хотим ждать!¹⁹¹

Ткачев и не замечал, что повторял аргументацию Петруши Верховенского, который назначил срок вселенской смуты: «в мае начать, а к Покрову – кончить».(10, 289)

В школе философской критики Бердяеву принадлежит приоритет в аутентичной интерпретации «шигалеvщины» как национального и мирового явления, сопрягаемого с истоками русского коммунизма. Бердяев расширил семантический диапазон философом «шигалеvщина» и «дух Великого инквизитора» и актуализировал их в контексте сталинизма и фашизма. Так мы оцениваем эвристическую ценность вариаций Бердяева, которые он назвал «истоками русского коммунизма».

Во Введении мы отмечали, что историософские взгляды Достоевского сконцентрированы также в философеме «золотой век».^{192a} Мы встречаем философему «золотой век» как в художественных, так и в публицистических текстах (7, 91, 408; 11, 106; 12, 237, 340; 13, 375, 378, 379; 22, 13; 23, 67 - 70). «Золотой век» - философема, которая настойчиво повторяется в произведениях послесибирского периода, и тем не менее, Бердяев о ней даже и не вспоминает. Перед Второй мировой войной было бы просто нелепо писать об идеале «мировой гармонии». Бердяев сосредоточился на отрицательных предсказаниях Достоевского, которые сбылись.¹⁹³ Однако, в целях создания по возможности полной картины мировоззрения Достоевского, мы должны сказать и об утопических идеалах Достоевского, на время «забытых» Бердяевым.

Достоевский прекрасно понимал утопичность своего идеала, и мы отметили это, анализируя философские взгляды писателя, выраженные в рассказе «Сон смешного человека». Каждый раз, упоминая «золотой век», Достоевский оговаривается, что это «мечта самая невероятная из всех, какие были, но за которую люди отдавали жизнь свою и все свои силы, для которой умирали и убивались пророки, без которой народы не хотят и не могут даже и умереть». (13, 378)

В картине «золотого века», которую в тексте романа «Подросток» Версиков видит во сне, проявляясь «исключительная способность Достоевского художественно видеть и чувствовать идею».¹⁹⁴ В мировоззрении Достоевского философема «истоки русского коммунизма» противостоит

«золотому веку». В книге Бердяева, написанной в 1937 году, такому противопоставлению не было места по причинам, которые мы указали выше. Однако, в своей последней книге, которая была недавно (1996 г.) напечатана по тексту неоконченной рукописи (1946 – 1948), хранящейся в архиве ЦРГАЛИ, - «Истина и Откровение» - Бердяев обратился к возвышающим человека идеалам, о значении которых не раз высказывался Достоевский. (22, 73; 23, 26, 67 – 70; 25, 44 - 47; 14, 285, 286, 287).¹⁹⁵

х х х

Во всех книгах, написанных Бердяевым в Париже до начала Второй мировой войны есть фрагменты, интерпретирующие философские взгляды Достоевского. Напомним, что в «Миросозерцании Достоевского» Бердяев интерпретировал философему «широк человек». В книге «О назначении человека» (1931) Бердяев расширяет семантический диапазон своей вариации. По убеждению Бердяева, три мыслителя - Достоевский, Кьеркегор и Ницше - внесли огромный вклад в проблематику этического познания. Достоевский открыл в человеке предрасположенность к тиранству и мучительству, Кьеркегор открыл страх и отчаяние, Ницше - волю к могуществу и власти. Основной вопрос этики – происхождение добра и зла и критерии их различия – не может рассматриваться вне открытий этих мыслителей.¹⁹⁶

В «Назначении человека» появляется имя Зигмунда Фрейда, указывается значение открытия психоанализа для этического познания. В книге мы находим лишь беглую ремарку о том, что Достоевский еще до Фрейда открыл подсознательную жизнь¹⁹⁷. К сожалению, мы не найдем дальнейшего развития этой темы. Книга посвящена, по словам самого Бердяева, «истории европейской души». Бердяев отмечает, какую роль в этой истории играли Хайдеггер и экзистенциальная философия, Гуссерль и феноменология, Карл Барт и диалектическая теология, Фрейд и психоанализ, марксизм и коммунизм.¹⁹⁸ Однако, сопоставляя то, что писал Бердяев о Достоевском, и как он относился к достижениям психоанализа, можно гипотетически представить, каково могло быть отношение Бердяева к знаменитому очерку Фрейда «Достоевский и отцеубийство».

Выявляя заслуги психоанализа в раскрытии загадок человеческой природы Бердяев пишет:

Значение Фрейда в том, что он дерзнул сбросить покровы с всегда скрываемой жизни пола <...> Ошибочно было предположение старой психологии, что человек есть существо здоровое, по преимуществу, сознательное и интеллектуальное, и что в таком качестве его надо изучать. Человек есть существо больное, с сильной подсознательной жизнью, и потому психопатологии принадлежит решающее о нем слово, хотя и не самое последнее.¹⁹⁹

Бердяев подчеркивает, что человеческая душа раздвоена, в ней есть и древний архаичный человек, и дитя с инфантильными инстинктами, есть неврастенок и сумасшедший. «Болезнь человеческой души определяется конфликтом сознания и подсознательного. *Роль подсознательного гениально раскрывал Достоевский* (курсив – Т.Б.), упредивший научные открытия, раскрывал Ницше в своих попытках понять генеалогию морали...».²⁰⁰

Бердяев подчеркивает, что работы Фрейда, Юнга, Адлера имеют неоценимое значение для философской антропологии, что школа Фрейда знаменовала конец наивного идеализма и наивного материализма в изучении человеческой природы. Тем не менее, Бердяев оговаривает свое несогласие с методологией Фрейда: **рационализм Фрейда не может решить тайну сублимации.**²⁰¹ Учитывая то значение, которое сыграл очерк Фрейда «Достоевский и отцеубийство» в науке о Достоевском, мы намерены высказать свою позицию по этому вопросу в Приложении.

...

В последней крупной работе, написанной накануне Второй мировой войны, - «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» (1939) - разрабатываются темы и мотивы, которые Бердяев связывал с творчеством Достоевского.²⁰² Как последователь Достоевского, Бердяев выступает против всех форм рабства и угнетения, к которым он относил фашизм и «русский коммунизм», проявившийся в виде сталинизма. Бердяев показывает их общие истоки, но не ставит знак равенства. Патриотическая позиция, которую занял Бердяев в связи с нападением

Гитлера на СССР, не была единодушно поддержана в среде русских эмигрантов. Бердяев выражал оптимистические надежды на то, что освободительная война в России покончит и с политическим угнетением внутри страны. Его надежды не оправдались. Он и сам убедился в этом, когда в 1947 – 1948 годах начались судебные процессы над интеллигенцией.²⁰³

15. Выводы. Эвристическая ценность вариаций Бердяева

1. В данной главе мы исследовали вариации Бердяева в его работах эмигрантского периода 1922 – 1939 гг. Однако, в целях подтверждения нашего наблюдения о преемственности в интерпретациях мировоззрения Достоевского до и после эмиграции, мы указали на подходы Бердяева к философемам «главная и второстепенная идея», «свобода», «дух Великого инквизитора» в доэмигрантский период. Мы пришли к следующим выводам:
 - а) В вербальном пространстве Достоевского Бердяева интересуют те философемы, которые «вписываются» в его собственную парадигму. В основе его философской парадигмы лежит стержневая идея свободы, и именно проблематика, связанная с темой свободы воли и свободы как бремени ответственности, интересовала Бердяева в творчестве Достоевского.
 - б) Благодаря интерпретации Бердяева «три искушения Христа» были по новому прочитаны в контексте революций XX века. Формулировка «дух Великого инквизитора» принадлежит Бердяеву, но, как мы стремились показать, такая формулировка конгениальна замыслу самого Достоевского.
 - в) В тексте диссертации мы цитировали письмо Достоевского, в котором указан замысел поэмы «Великий инквизитор». С нашей точки зрения, в этом письме, как и в рассказе « Сон смешного человека», в предельно концентрированной форме выражены «высшая и второстепенная идея»

человечества. Применив свой индивидуальный код интерпретатора, Бердяев разъяснил важнейшие открытия Достоевского, воплощенные в философемах «дух Великого инквизитора», «шигалеващина», «Если Бога нет, то все дозволено», «эвклидов ум» и «человекобог». Он установил мировоззренческие связи и корреляцию между философемами.

2. Философема «дух Великого инквизитора» резонирует почти во всех эссе Бердяева о Достоевском, написанных в эмиграции. Подчеркнем, что резонирует не просто как реминисценция гениального текста, а как символ, с помощью которого Бердяев описывал грандиозные сдвиги своей эпохи: революции, установление тоталитарных режимов, идеологическую индоктринацию личности, «духовную буржуазность» и отчуждение человека.

Бердяев продуцировал свои оригинальные вариации философем Достоевского. Мы отметили некоторые из них: «истоки русского коммунизма», «человек, отпущенный на свободу» и «бегство от свободы». Мы аргументировали в тексте диссертации свою точку зрения, доказывая, что данные вариации соответствуют кругу идей Достоевского, воплощенных в послесибирских романах.

3. После патетических эссе Бердяева уже невозможно было игнорировать проблематику поэмы «Великий инквизитор». Не без влияния Бердяева «бегство от свободы» стало в 1930-х – 1970-х годах **топикой экзистенциально ориентированных направлений философии** (Эрих Фромм, Давид Рисман, Иван Иллич, Герберт Маркузе и др).²⁰⁴
4. Бердяев прозорливо отметил, что обоготворение человеческого и самообоготворение человека ведет роковым образом по закону диалектики к обоготворению **одного сверхчеловека**, которому и подчиняется успокоившееся «стадо». Бердяев немало потрудился, чтобы актуализировать потенциальные смыслы философемы Достоевского «человекобог». В эссе «Великий инквизитор, Богочеловек и человекобог» (1923) Бердяев «связал» контексты философемы «Если Бога нет, то все

дозволено», «человекобог» и «подпольный человек» в единой смысловой континуум.

5. В интерпретации Бердяева философема **«подпольный человек»** продуцирует новые вариации. Бердяев расширил семантическое значение этой философемы, причислив Ставрогина к типу подпольных личностей. В числе «подпольных» может оказаться не только тот, кто переживает комплекс неполноценности и ненавидит свое униженное состояние. Главное, что объединяет подпольных людей – это **неспособность к равноправному общению с близкими людьми, невозможность занять позицию «ты-еси», неспособность к «живой жизни».**
6. В «Самопознании» Бердяев, как мы уже отмечали, назвал себя «сыном Достоевского» в разработке эсхатологической проблематики и в вопросе теодиции. Бердяев был прав, подчеркивая свой приоритет. Он действительно высветил «бунт Ивана Карамазова» как важнейшую этическую проблему: кто виноват в том, что в мире царит зло, и как можно принимать мир Божий, устроенный так несправедливо. По интерпретации Бердяева, Достоевский фактически ставил теодицию, то есть оправдание Бога, под сомнение. **Мы хотим, с одной стороны, подчеркнуть прозорливость Бердяева, выявившего «антитеодицию» Ивана Карамазова, с другой стороны – отметить неверное, с точки зрения контекста романа и замысла Достоевского, отождествление мировоззрения Ивана Карамазова с мировоззрением самого писателя.**
7. Философема **«живая жизнь»** является, по нашему убеждению, философско-этической доминантой мировоззрения Достоевского. Бердяев отчасти интерпретировал комплекс идей, зафиксированных в философеме «живая жизнь». В фокусе его внимания была философема «Если нет Бога и нет бессмертия, то все дозволено.» Достоевский был занят проблемой, как в человеке и через человека проявляется Бог, и что ждет человека, который отказался от Бога и бессмертия, т.е. человека, **«отпущенного на свободу», человека, попавшего в рабство своего эгоизма.**

Преображение человека, повернувшегося к «живой жизни», осталась вне поля внимания Бердяева.

8. Бердяев первым высветил антропологическую проблематику, сконцентрированную в философемах **«широк человек», «идеал Мадонны и идеал Содома», «сердце человека как поле битвы Бога и дьявола»**. В интерпретации Бердяева эти философемы стали резонировать в контексте персоналистской и экзистенциальной парадигмы Бердяева.

Бердяев как бы раздвинул рамки интерпретации философско-антропологической проблематики Достоевского, соединив имя Достоевского с именами **Данте, Шекспира, Гете**. Бердяев аргументировал приоритет Достоевского в открытиях подсознательной жизни человека, влечениях человека к власти и тиранству. Таким образом, Бердяев «вписал» имя Достоевского в историю идей XX века. Излагая в книге «О назначении человека» (1931) историю этического познания, Бердяев сопоставил идеи Достоевского, **Кьеркегора, Ницше, Маркса, Фрейда**.

9. В нашем исследовании мы уделили серьезное внимание вариациям Бердяева на тему «метафизика пола и любви», в рамках которой интерпретированы этические воззрения Достоевского на любовь как на фатум и страсть, как на сострадание и жалость, как на «метафизику разврата». Мы отмечали, так сказать, «адекватные», то есть родственные и «неадекватные», то есть далекие от контекста Достоевского, вариации Бердяева. Добавим, что и те, и другие вызвали впоследствии интерес ученых.

10. Бердяев создал яркие эссе о Достоевском. Как и все творчество Бердяева, его эссе воздействуют на читателя благодаря своей афористичности мышления. Бердяев выявляет универсальные темы и универсальные символы в творчестве Достоевского. Антиномичный, интуитивный путь мышления позволяет Бердяеву извлекать из текстов Достоевского вариации, в которых философемы Достоевского обрастают дополнительными интерпретационными значениями, и, в свою очередь, продуцируют уже современные вариации таких тем, как:

бегство от свободы, бунт против мирового зла и абсурда, спасение творчеством, человекобожество, рабство у вседозволенности.

11. С нашей точки зрения, Бердяев имел право назвать себя «сыном Достоевского» не только в плане разработки эсхатологической проблематики и теодиции, но и в плане разработки тем господства и подчинения, тирании и рабства во всех многообразных проявлениях. Бердяев писал о том, что составляло часть его собственного духовного опыта. Как философ-персоналист Бердяев всегда защищал достоинство личности, ее свободу и творчество, обеспечение права на жизнь.
12. Мы уже отмечали, что книги Бердяева были переведены на многие языки, что, безусловно, сильно способствовало проникновению идей философа в европейскую интеллектуальную среду. После смерти (1948) Бердяева появились исследования, посвященные жизни и творчеству философа, популярность Бердяева росла не только в Европе, но и в США и Японии. «Апостол свободы», «Человек восьмого дня» - так называли исследователи Бердяева, подчеркивая свободу и творчество как основные темы его персоналистического экзистенциализма.²⁰⁵ Тем не менее, исследований бердяевских интерпретаций Достоевского до сих пор не появилось, хотя факт стимулирующего влияния книги «Мирозозерцание Достоевского» на науку о Достоевском признавался и признается многими учеными Европы.²⁰⁶

ПРИМЕЧАНИЯ И СНОСКИ К ГЛАВЕ II

1. «Свобода и творчество» как парадигма экзистенциальной философии Бердяева

- ^{1.} Бердяев Н.А. *Самопознание*. // Бердяев Н.А. Судьба России. Самопознание. Ростов н/Д, 1997. с.487. Свою философскую автобиографию Бердяев писал в последние годы жизни 1946 – 1948. Книга вышла после смерти автора; была опубликована в Париже в 1949 году, переведена на английский в 1950 г.
- ^{2.} Nicolas Berdiaev. *Bibliographie des oeuvres de Nicolas Berdiaev*. Établie par Tamara Klépinin. Introduction de Pierre Pascal. (Paris, YMCA Press, 1978). P. 31-32. В библиографии произведений Бердяева указано, что книга «Мирозозерцание Достоевского» была

4. О своем общении с философами и писателями Европы Бердяев писал в «Самопознании», глава X. «Россия и мир Запада», с. 436 – 480.
5. **Бердяев Н.А.** *Миросозерцание Достоевского*. // Н.А. Бердяев. О русских классиках. Москва. «Высшая школа», 1993, с. 107. Далее текст цитируется по этому изданию.
6. Сведения о Philosophen Lexikon (1937) взяты из Nicolas Berdiaev. Bibliographie, op. cit., p. 104. Статья называется: «Die Philosophische Weltanschauung N. A. Berdiaeffs».
7. **Бердяев Н.А.** *Мое философское мировоззрение*. // Н.А. Бердяев о русской философии. Свердловск: Изд-во Уральского университета, 1991, с. 19, 21. В данной статье Бердяев не указывает фундаментального принципа своей философии – объективации. Персонализм и экзистенциализм в его парадигме связаны принципом объективации, которую сам философ в «Самопознании» определил как «гносеологическую интерпретацию падшести мира, поработченности и разобщенности».
8. **Бердяев Н.А.** *Самопознание*. Op. cit., с. 393. Бердяев объяснил, что в отличие от немецкого теософа и мистика Беме (Bohme, 1575 – 1624), он истолковывает “Ungrund” как первичную, добытийственную свободу вне Бога. См. также Scanlan, James P. “Berdiaev, Nikolai Alexandrovich (1874 – 1948)” in *Routeledge Encyclopedia of Philosophy*. London – New York, 1998, vol. 1, p. 726 – 732.
9. **Бердяев Н.А.** *Смысл творчества*. // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. Москва: Издательство «Правда», 1988, с. 254 – 580.
10. См. Гальцева Р.А. *Н. Бердяев – философ творчества и теоретик культуры*. // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры, искусства. Предисловие, Москва, 1994, с. 9.
11. Бердяев употребляет оксюморон «дионисическое христианство», или «христианский дионисизм» в статье «Откровения о человеке о творчестве Достоевского» (1918) // Н.А. Бердяев. *О русских классиках*. Op. cit., с. 58. Данная метафора повторяется в «Миросозерцании Достоевского» в эссе «Духовный образ Достоевского» (1923), с. 112, 114, 120.
12. **Зеньковский В.В.** *История русской философии*. Ленинград, 1991, т. 2, кн. 2, с. 66, 67. Апофеоз человека как соработника Бога и оправдание человека творчеством, содержит, по убеждению Зеньковского, моральный дуализм.
13. Там же, с. 70.
14. **Бердяев Н.А.** *Самопознание*. Op. cit., с. 308.
15. **Бердяев Н.А.** *Миросозерцание Достоевского*. Op. cit., с. 107.

2. Философема «высшая и второстепенная идея» и вариации Бердяева

16. **Бердяев Н.А. Великий инквизитор (1907).** // Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. Москва, 1999, с. 7 – 57.
17. При изложении биографических данных Бердяева мы пользуемся книгой **Александра Вадимова. Жизнь Бердяева. Россия.** Berkeley Slavic Specialties, 1993. В книге использованы архивные документы, хранящиеся в РГАЛИ, РГАОР и других архивах России.
18. Там же, с. 40.
19. «Проблемы идеализма» - сборник статей 12 авторов под редакцией Новгородцева, - был издан под эгидой Московского психологического общества. Его выход связан с началом политической организации русского либерализма: «Союз освобождения рабочего класса», а также с созданием партии конституционных демократов. В статьях Бердяева, Булгакова, Франка, Струве идеализм понимался, как в обыденном смысле этого термина так и в философском значении, как противовес материализму и позитивизму. В сборнике обсуждались проблемы социального прогресса, социальной теории. В целом, сборник явился первой попыткой философского обоснования либерализма. Философская линия сборника была продолжена в «Вехах» (1909). Бердяев также участвовал в этом коллективном сборнике статей о русской интеллигенции. Участники сборника выступили проводниками религиозного возрождения XX века, поставив во главу угла ориентацию интеллигенции на обновленное православие, усматривая в нем основу будущего социального и культурного развития России. Как и в «Проблемах идеализма», критике подвергался нигилизм, позитивизм, материализм, утилитарное понимание культуры. См. «Вехи. Из Глубины»: Сборник, М., 1991. Критический анализ сборника «Вехи» см. в статье **Emerson, Caryl.** «And the demons entered into the swine.» *The Russian Intelligentsia and Post-Soviet Religious Thought.* *Cross Currents*, 1993, Summer, pp. 184 – 202.
20. О работе Бердяева в журнале «Вопросы жизни» (1905) см. **А. Вадимов** *Op. cit.*, с.70-74. Период с 1902 по 1914 годы можно назвать богоискательским периодом в духовной биографии Бердяева. Поиск обоснования «неохристианства» закончился знаменитой «Философией свободы» (1911), а также разрывом с московской православной средой (Вадимов, с. 136). Теоретические блуждания Бердяева вызывали острую полемику с товарищами по философско-литературному цеху. Бердяев разошелся с Петром Струве, спорил с Василием Розановым, Сергеем Булгаковым, Вячеславом Ивановым, Львом Шестовым. Тем не менее, Федор Степун отметил постоянство Бердяева в теме свободы человека и его предназначения к творчеству: «...Единая мысль, которую он (Бердяев – Т.Б.) мучился уже в довоенной Москве и которую будет мучиться и на смертном одре, - это

мысль о свободе. Многократно меняя свои теоретические точки зрения и оценки, Бердяев никогда не изменял ни своей теме, ни своему пафосу: как марксист он защищал экономическое и социальное раскрепощение масс, как идеалист – свободу духовного творчества от экономических баз и идеологических тенденций, как христианин он с каждым годом все страстнее защищал свободное сотрудничество человека с Богом...» (Федор Степун. *Россия накануне 1914 года*. // Вопросы философии. 1992, № 9, с. 87).

21. Впервые анализ поэмы «Великий инквизитор» был сделан В.В. Розановым в книге «Легенда о Великом инквизиторе», 1894. (Название «Легенда» укрепилось за текстом поэмы «Великий инквизитор». Это название мы встречаем и у Бердяева, который, в отличие от Розанова, сосредоточился на толковании «Легенды» в терминах историософии, выделив философему «свобода»).
22. Бердяев Н.А. *Великий инквизитор*. Op. cit., с. 23.
23. Там же, с. 43, 44.
24. Там же, с. 43.
25. Там же.

3. «Дионисическое христианство»: интерпретация Бердяева

26. Бердяев Н.А. *Откровение о человеке в творчестве Достоевского*. // Н.А. Бердяев. О русских классиках, Op. cit., с. 55.
27. Там же, с. 56, 57, 62, 65.
28. Там же, с. 55.
29. *Фрагменты ранних греческих философов*. Москва, 1989, с. 231.
30. По наблюдениям современного ученого Георгия Гачева, в «космосе Достоевского» огонь, воздух, камень, сыра-земля присутствуют в природном мире романов в интересном сочетании. Гачев выделяет «камень – огонь», т.е. хтонический, подземный пласт персонажей, как бы объединяющий духовно-исторические энергии и социальное замыкание людей друг на друга, которое создает громадное электрическое напряжение между ними. Гачев сравнивает город (Петербург) с каменным костром (языки каменного пламени шпилей, церквей, небоскребов). В нем сгорают герои, у которых (в терминах нашей диссертации) не хватает «живой жизни». По Гачеву, героям не хватает воздуха, воды, сырой земли. Гачев Г.Д. *Космос Достоевского*. // Проблемы поэтики и истории литературы. Саранск, 1973.

31. **Бердяев Н.А.** *Самопознание*. Ленинград, 1991, с. 47 – 48.
32. «Из глубины» - заключительная часть «трилогии» о судьбах русской интеллигенции (см. сноску 19). Как и предыдущие сборники, «Из глубины» является попыткой осмысления ситуации после Революции через опыт критического самопознания. Тираж сборника был уничтожен. Бердяеву удалось вывезти один экземпляр за границу в 1922 году.
33. Л.Б. Каменев был председателем Московского Совета рабочих депутатов. Бердяев часто ездил к нему хлопотать о писателях, которым грозило выселение из квартиры или арест. По словам Бердяева, Каменев много делал для защиты гонимой интеллигенции.
34. **Геллер М.** *Первое предостережение – удар хлыстом (Из истории высылки из Советского Союза деятелей культуры в 1922 г.).* // Вестник РСХД., 1978, № 124, с. 223 – 224; **Коган Л.А.** «Выслать за границу безжалостно» (новое об изгнании духовной элиты). // Вопросы философии, 1993, № 9, с. 61 – 84.
35. **Ленин В.И.** *Полное собрание сочинений* (изд. пятое) т. 54, с. 199.
36. **Вадимов, Александр.** *Op. cit.*, с. 242 – 245.
37. Интересные сведения о жизни эмигрантов в Берлине см. в книге *Русский Берлин 1921 – 1923*. (Под редакцией Л. Флейшан, Р. Хьюз и С.Раевская-Хьюз). Париж: УМСА Press, 1983.
38. О деятельности профессора Ло Гатто и поездке философов и писателей в Рим см. **Борис Зайцев.** *Далекое*. Вашингтон, 1965. с. 166.

«Мирозерцание Достоевского» как цикл эссе о философских универсалиях

4. Бердяев о соотношении философского замысла и поэтики в романах Достоевского

39. **Бердяев Н.А.** *Мирозерцание Достоевского*. с. 109.
40. Там же, с. 110.
41. **Бердяев Н.А.** *Мирозерцание Достоевского*, *op. cit.*, с. 108, 113 – 114, 120, 125.
42. **Бердяев Н.А.** Там же, с. 116.
43. Там же, с. 111.

44. Об увлечении «дионисизмом» в Серебряном веке см. Главу I, параграф 1. Для Ницше подлинная воля к власти означала дионисическое соединение с миром, экстазы и бунтарство. Функцию «машины экстаза» должно было сыграть искусство, освободившись от диктата разума и морали. В Серебряном веке Ницше был воспринят как философ, вдохновляющий на эксперименты в литературе, философии, музыке, изобразительном искусстве.
45. **Бердяев Н.А.** *Миросозерцание Достоевского*. Op. cit., 116.
46. **Бердяев Н.А.** Там же, с. 113.
47. Мы поддерживаем точку зрения, высказанную по этому вопросу **В.А. Котельниковым** в статье «*Блудный сын Достоевского*». // Вопросы философии, 1994, № 2, с. 178.
48. **Бердяев Н.А.** Откровения о человеке в творчестве Достоевского. // Бердяев Н.А. О русских классиках, с. 57.
49. Там же, с. 56.
50. **Бердяев Н.А.** *Самопознание*, Op. cit., с. 338.
51. **Бердяев Н.А.** *Миросозерцание Достоевского*, Op. cit., с. 115, 117. См. также сноску 197. В разделе 14 мы намерены заострить внимание на наблюдении Бердяева: «Достоевский еще до Фрейда открыл подсознательную жизнь».
52. **Фридлендер Г.М.** *Пушкин. Достоевский. «Серебряный век»*. Спб. Наука, 1995, с. 287.
53. Там же, с. 286.
54. Там же, с. 287.
55. В своем исследовании «*Бесы*» – роман предупреждение» (Москва, 1990) **Людмила Сараскина** приводит таблицу, в которой рассчитаны время и протяженность каждого события как непосредственно романного, так и дороманного времени (с. 53-57).
56. **Thompson, Diane Oenning.** *The Brothers Karamazov and the poetics of memory*. Cambridge University Press, Cambridge, 1991; **Meerson, Olga.** *Dostoevsky's Taboos*. Dresden University Press, 1998; **Иванчикова Е.А.** *Рассказчик в повествовательной структуре произведений Достоевского*. // Достоевский. Материалы и исследования., т.11, Спб, 1994, с. 41 – 50. **Андерсон.** О визуальной композиции «Преступления и наказания». Op. cit., с. 89-95; **Jones, Malcolm** *Dostoevsky After Bakhtin: Readings in Dostoevsky's Fantastic Realism*. Cambridge: New York, 1990, p. 137. **Бахтин М.М.** *Формы времени и хронотопа в романе*. // Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики, М., 1975; **Catteau, Jacques.** *Dostoevsky and*

the Process of Literary Creation. Translated by Andrey Littlewood, Cambridge University Press, 1989, с. 286-375; **Фридлендер Г.М.** *Творческий процесс Достоевского*. *Op. cit.*, с. 286 - 375.

57. **Бахтин М.М.** *Проблемы поэтики Достоевского*. Москва, 1963. Мы акцентируем мысль Бахтина о том, что Розанов, Мережковский, Шестов, Бердяев использовали путь **философской монологизации**. Бердяев действует именно так, как описал Бахтин, а именно: изымает из событийного взаимодействия диалектическую идею и втискивает ее в философско-монологический контекст. Так, например, Бердяев выделяет знаменитые слова Мити Карамазова: «Широк человек, очень широк, я бы сузил» и рассматривает их в контексте философской антропологии. Получается, что идея абстрагирована от образа Мити и конкретной ситуации, в которой произнесены крылатые слова. В романе тщательно выписаны как предметные детали ситуации (забор, сад, беседка, начатая бутылка коньяка), так и психологическое состояние Мити, решившего начать открытую войну с отцом и объясняющего Алеше свои запутанные отношения с Катериной Ивановной и Грушенькой. Для Бердяева данное романное событие не имеет значения, он сосредоточен на идее. С нашей точки зрения, философско-монологический подход тем не менее помогает Бердяеву решить его задачу и заставить читателя осознать философскую глубину мысли, высказанной походя нетрезвым Дмитрием Карамазовым. Иными словами, метод философского монологизма имеет свои очевидные недостатки, но и определенные преимущества.
58. **Бердяев Н.А.** *Миросозерцание Достоевского*. *Op. cit.*, с. 202.
59. **Бахтин М.М.** *Проблемы поэтики Достоевского*. *Op. cit.*, с. 16, 17.
60. Взаимодополняемость методологии Бахтина и Бердяева изложена в статье **David Patterson**. "Dostoevsky's Poetics of Spirit: Bakhtin and Berdiaev." *Dostoevsky Studies*. Vol. 8, 1987, pp. 187-231.
61. **Бердяев Н.А.** *Op. cit.*, с. 120.
62. **Бердяев Н.А.** *Ставрогин*. // Бердяев Н.А. О русских классиках, *Op. cit.*, с. 48.
- 62a. Там же, с. 123.
63. Наблюдение Бердяева было развито **Константином Мочульским** в книге «*Достоевский. Жизнь и творчество*»: «Первая часть романа – борьба сына с «выдуманным» отцом – заканчивается превращением призрака в живого человека. Настоящий Версильов оказывается достойным любви сына; действительность прекраснее мечты. На драматическом эффекте узнавания построен финал первой части» (цит. Мочульский **К.Н.** *Гоголь, Соловьев, Достоевский*. Москва, Республика, 1995, с. 477). Более подробно

это наблюдение («весь роман угадывается») развивает **Кирпотин В.Я.** в книге *«Мир Достоевского. Статьи и исследования»* Москва: Советский писатель, 1983.

64. **Бердяев Н.А.** *Мирозозерцание Достоевского. Op. cit.*, с. 124.
65. Там же, с. 125.
66. **Аристотель.** *Поэтика.* // Аристотель. Соч. В 4-х томах. Москва, Мысль, 1983, т.4, с. 657.
67. **Бахтин М.М.** *Проблемы поэтики Достоевского. Op. cit.*, с. 118.
68. **Бердяев Н.А.** *Мирозозерцание Достоевского*, с.116.
69. **Бердяев Н.А.** Там же, с. 131.
70. По нашему предположению, Бердяев имел в виду мистериальное начало романов Достоевского, которое он весьма неловко обозначил как «мистический реализм». В Краткой Литературной энциклопедии указывается, что содержание мистерии противоречиво; «в ней сочетаются и сталкиваются религиозная мистика и житейский реализм, идеально обобщенные образы библейских героев и индивидуализированные персонажи, возвышенно-трагические и комические персонажи», См. КЛЭ, т. 4, Москва, 1967, с. 863. Проблематика, которая интересует Бердяева в Достоевском (борьба Бога и дьявола в сердце человека, Христос и Антихрист, возвышенно трагические персонажи, такие как Ставрогин, Версиков, Иван Карамазов) может быть интерпретирована и с точки зрения мистерии. Такой подход мы находим в работе **В.А. Недзвецкого** *Мистериальное начало в романе Достоевского* // Достоевский и мировая культура. Альманах № 9, Москва, 1997, с. 46-56. По мнению Недзвецкого, внутренняя форма романа уходит в ситуации и коллизии Священной Истории. Мистерия предполагает постижение Живого Бога, и в романах Достоевского избранные герои (Кириллов, Раскольников, Иван Карамазов) действительно «испытывают Бога», преступая через Божеский завет.
71. С нашей точки зрения, предложенное исследователем определение жанра романа Достоевского как «романтизированная мистерия» является развитием новаций, сделанных в начале века **Вячеславом Ивановым** в работе *«Достоевский и роман-трагедия»* (1911).

5. Философема «широк человек» и вариации Бердяева

72. **Бердяев Н.А.** «Предсмертные мысли Фауста.» // Бердяев Н.А. *Философия творчества, культуры, искусства.* Москва: Искусство, 1994, т. 1, с. 376 - 392.
73. **Бердяев Н.А.** *Мирозозерцание Достоевского*, с. 125, 127, 135.
74. Там же, с. 135.

75. Там же, с. 126. С нашей точки зрения, Бердяев одним из первых начал тему «Достоевский и мировая литература» в рамках сравнительной литературы. Отметим лишь некоторые работы, конкретизирующие наблюдения Бердяева: **Cox, Roger Z.** *Between Heaven and Earth: Shakespeare, Dostoevsky and the Meaning of Christian tragedy*. New York, 1969; **Mann R.** "The Faustian Pattern in *The Devils*". *Canadian Slavonic Papers*, 1982, 24: 239 – 44.
76. **Бердяев Н.А.** *Op. cit.*, 126.
77. Там же, с. 126 – 127.
78. Там же, с. 140.
79. См. например, **М.А. Антонович.** *Мистико-аскетический роман. // Ф.М. Достоевский в русской критике.* Москва: Художественная литература, 1956, с. 255 - 305.
80. **Бердяев Н.А.** *Мирозерцание Достоевского*, с. 133.

6. «Человек. отпущенный на свободу»

81. Там же, с. 136.
82. Там же, с. 137.
83. См. Глава I данной диссертации, раздел 1.
- 83а. В письме от 7 июня 1876 Достоевский высказал важные тезисы своего философского мировоззрения. По убеждению писателя, если дать человеку хлеб, но отнять труд, самопожертвование и идеал красоты, то человек затоскует без идеала. Отрывки из письма цитируются ниже, в разделе 13 - «Дух Великого инквизитора: замысел Достоевского и вариации Бердяева».
84. **Бердяев Н.А.** *Мирозерцание Достоевского. Op. cit.*, 140.
85. Там же, с. 141.
86. Там же, с. 140.
87. Новые культурно-семантические смыслы философемы «свобода» Бердяев исследует в книгах: «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937), «Судьба человека в современном мире» (1934), «О рабстве и свободе человека» (1939).
88. **Бердяев Н.А.** *Зло. // Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского. Op. cit.*, с. 159.

- ^{89.} Там же, с. 150.

7. «Ставрогин как подпольная личность»

- ^{90.} Исследователи Бердяева отмечали, что его теоретическая мысль часто обгоняет конкретные факты, его доказательства оправдываются последующим развитием новых тенденций в культуре в целом, в литературе, в частности. См. **Исупов К.Г.** *«Романтик свободы»*. Предисловие к книге **Бердяев Н.А.** *О русских классиках*. *Op. cit.*, с. 7 – 22.
- ^{91.} **Бердяев Н.А.** *Ставрогин*. *Op. cit.*, с. 47, 48.
- ^{92.} Там же, с. 48.
- ^{93.} **Бердяев Н.А.** *Самопознание*. *Op. cit.*, с. 333. «У каждого человека кроме позитива есть и негатив. Моим негативом был Ставрогин. Меня часто в молодости называли Ставругиным, и соблазн был в том, что это мне даже нравилось (например, «аристократ в революции обаятелен, слишком яркий цвет лица, слишком черные волосы, лицо, походящее на маску). Во мне было что-то ставругинское, но я преодолел в себе это».
- ^{94.} **Бердяев Н.А.** *Ставрогин*. *Op. cit.*, с. 54.
- ^{95.} **Бердяев Н.А.** *Философия неравенства*. (1923) Reprint: Москва, 1990.
- ^{96.} В «Самопознании», как мы отмечали выше, Бердяев писал, что он преодолел в себе ставругинские черты. В 1923 году в Берлине после допросов и депортации было не то время, чтобы играть аристократа, идущего в революцию.
- ^{97.} **Бердяев Н.А.** *Человек*. // **Бердяев Н.А.** *Мирозозерцание Достоевского*. *Op. cit.*, с. 124.
- ^{98.} О «подполье» Ставругина писал **Сергей Гессен** в статье *«Трагедия зла. Философский смысл образа Ставругина»* (1932). «Ставругин не может принять Бога не разумом, а именно сердцем. И, наоборот, Ставругин чувствует живое присутствие черта.» **Гессен С.И.** *Избранные сочинения*. Москва: РОСПЭН, 1999, с. 683.
- ^{99.} **Бердяев Н.А.** *Зло*. *Op. cit.*, с. 154, 155.
- ^{100.} См. об этом **Иван Лапшин**. *Эстетика Достоевского*. Берлин, 1923.
- ^{101.} **Сараскина Л.** *«Бесы» – роман предупреждение*. Москва: «Советский писатель», 1990, с. 115.

- ^{102.} **Ф.М. Достоевский.** *О русской литературе.* Москва: Современник, 1987. Изучив собранные в книге статьи Достоевского, посвященные значению литературы, мы склонны выделить в его размышлениях по крайней мере две важные для нас идеи: нет большой литературы без руководящих идей; истинная литература должна быть литературой дела. Такова точка зрения Достоевского на роль литературы в обществе.

8. Философема «живая жизнь» в интерпретации Бердяева

- ^{103.} В I главе данной диссертации мы проанализировали ближайший контекст философемы «живая жизнь» в «Записках из подполья». Там же в сноске 79 мы обозначили возможные, по нашему мнению, истоки этой философемы, сопоставив ее содержание с понятиями «цельность духа» и «живознание» у Алексея Хомякова. В данном примечании мы хотим обратить внимание еще на один источник философемы, а именно, произведение Гете «Фауст». Известный литературовед Русского Зарубежья Альфред Бем (1886 – 1945), организатор Пражского «Семинария по изучению Достоевского», занимался темой «Фауст» в творчестве Достоевского» (1937). Бем сделал интересное предположение о том, что выражение Гете «живая природа» (*lebendigen Nature*) из Пролога «Фауста» могло трансформироваться в «живую жизнь» у Достоевского. См. об этом **А. Бем.** *«Фауст» в творчестве Достоевского.* // Бем А.Л. *O Dostojevskem. Sbornik statí a materialu.* Praha, 1972, с. 109 – 135.

В другой работе А. Бем высказал мысль, что Достоевский использовал образ «подполья» из маленькой трагедии А.С. Пушкина «Скупой рыцарь»: «...пускай отца заставят меня держать, как сына, не как мышь, рожденную в подполье.» (О Достоевском, II. Сборник статей под ред. А. Бема, Прага, 1933, с. 17). Напомним, что для нашего исследования важны не истоки заимствования, а мировоззренческий комплекс идей Достоевского, которые содержатся в философемах «живая жизнь» и «подполье».

- ^{103а.} **Бердяев Н.А.** *Мирозозерцание Достоевского.* С. 157.

- ^{104.} **Бердяев Н.А.** Там же.

- ^{105.} Там же, с. 158.

- ^{106.} Впервые сновидения в творчестве Достоевского стали объектом историко-литературного анализа в работах Альфреда Бема. **А. Бем** сделал множество тонких наблюдений и философских обобщений о значении сновидений в своих книгах «У истоков творчества Достоевского» (Прага, 1936) и «Достоевский. Психоналитические этюды» (Прага-Берлин), 1938). А. Бем применил к анализу произведений Достоевского психоналитический метод, но с важной оговоркой, которую не учитывают достоевские, идущие по его стопам. «Психоналитическое исследование произведений возможно только до той границы, до которой доводят закрепленные в слове следы когда-то

реальных у автора переживаний» (Психоаналитические этюды, с. 24). Бем также отмечал, что Достоевский обладал исключительным даром объективизирования своих переживаний, но при этом творчество Достоевского не может быть выведено из «Эдипова комплекса» Мы вернемся к этой теме в Приложении к данной главе «Критика фрейдистских интерпретаций творчества Достоевского» (1919 – 1939).

107. Учение о доминанте психической жизни было разработано Алексеем Ухтомским (1875 – 1942). В открытии доминанты Ухтомский синтезировал биологическое понимание законов поведения человека с религиозно-нравственным. Доминанта обозначает универсальное единство телесно-духовной, нравственной природы человека. Учение о доминанте родилось в результате физиологических лабораторных опытов, но Ухтомский иллюстрировал студентам действие доминанты на литературных примерах, например, «доминанта на самоубийство» Анны Карениной, или «доминанта Крафта на самоубийство». По Ухтомскому, теория доминанты едва ли не сформулирована одним из героев «Подростка» Васиным: «Чтобы вылечить такого человека, надо в таком случае изменить само это чувство, что возможно не иначе, как заменив его другим, равносильным. Это всегда трудно, а во многих случаях невозможно» (13; 46). Об определенных философско-терминологических связях Ухтомского и Бахтина в разработке терминов «хронотоп», «диалог», а также значения взглядов Ухтомского для постижения творчества Достоевского см. в статье Н. Ашимбаевой: «Двойник или заслуженный собеседник. Некоторые вопросы поэтики Достоевского в свете взглядов А.А. Ухтомского на человека и отношения с окружающим миром». // Достоевский и мировая культура. Альманах, № 13, с. 123 – 131.
108. Более подробно об этом см: Роберт Луис Джексон. *Сон Дмитрия Карамазова про «дитё»: прорыв.* // Континент. Париж – Москва, 1999, № 101, с. 318 - 327.
109. «Мертвецы, которые, может быть, никогда и не умирали», по нашему предположению, идеи Руссо, Гюго, Жорж Санд, то есть идеи тех благодетелей человечества, которых чтит и сам Достоевский. Иван Карамазов собрался поехать за границу, «на дорогое русскому сердцу кладбище», где каждый камень гласит о «страстной вере в свой подвиг, в свою истину, в свою борьбу» (14, 210). Для Ивана идеалы гуманизма стали «мертвыми», он не верит в добродетель (15, 88), но именно это составляет муку его сердца.
110. Бердяев Н.А. *Человек.* // Бердяев Н.А. *Миросозерцание Достоевского.* *Op. cit.*, с. 126.
111. См. подр. Благова Т.И. *Религиозно-философская концепция Ф.М. Достоевского.* // Введение в русскую философию. (Учебное пособие), Москва, Интерпракс, 1995, с. 79-86.
112. Первой рецензией на цикл эссе Бердяева «Миросозерцание Достоевского» была рецензия Бориса Шлецера в «Современных записках», Париж, 1923, т. XVII, с. 460, 461, 465. По

мнению критика, которое мы считаем весьма спорным, книгу правильнее было бы назвать «Миросозерцание Бердяева». Мы не согласны с мнением критика типа: «Бердяев угашает пламенный дух Достоевского», или «Розанов, Шестов, Мережковский – люди круга Достоевского, а Бердяеву в нем нет места», или «Бердяев влюблен в динамичность, а сам напоминает ледяную глыбу».

- ^{113.} Ильин В.М. *Достоевский и Бердяев (1968)*. // Владимир Ильин. Эссе о русской культуре. Санкт-Петербург, 1997, с. 427, 428, 430. По мнению Владимира Ильина, Бердяев должен был бы использовать в своей книге работы Фрейда, Адлера, Юнга. В своем исследовании мы постарались восполнить указанный пробел и дать анализ очерка З. Фрейда «Достоевский и отцеубийство» (1928).
- ^{114.} Котельников В.А. *Блудный сын Достоевского*. // Вопросы философии, 1994, № 2, с. 178.
- ^{115.} Там же, с. 180.
- ^{116.} Там же.

9. «Метафизика пола и любви»: вариации Бердяева

- ^{117.} Термины «философия любви», «русский эрос» употребляет Вячеслав Шестаков в книге «Эсхатология и утопия. Очерки русской философии и культуры», Москва, 1995; См. также «Русский эрос или философия любви в России», Москва, Прогресс, 1991. В контексте современных русскоязычных исследований Серебряного века «эрос» употребляется как эмблематическое выражение любви, связанной с другими аспектами духовно-нравственной деятельности человека. Идея об эросе, как персонифицированном обозначении сексуального инстинкта, разработанная Фрейдом, остается на периферии «философии любви».
- ^{118.} Учение Владимира Соловьева о любви нашло выражение в статьях «Смысл любви» (1892) и «Жизненная драма Платона» (1898). В обеих статьях Соловьев выходит за пределы платоновских концепций, связывает смысл любви не только с индивидуальным преобразованием, но и с конечной задачей истории. По Соловьеву, любовь может достигнуть своего полного раскрытия как сила, дающая бессмертие. Среди современных исследований о «философии любви» у Соловьева и влиянии его идей на интеллектуальную парадигму Серебряного века отметим статьи Judith Deutsch Cornblatt. "The Transformation of Plato in the Erotic Philosophy of Vladimir Solov'ev". *Religion and Literature*, vol. 24, 2, summer 1992, pp. 35 – 50; и ее же "Solov'ev's Androgynous Sophia and the Jewish Kabbalah". *Slavic Review*, 1991, vol. 50, 3: 486–496.

119. **Шестаков В.** *Эсхатология и утопия. Очерки русской философии и культуры*. Ор. cit., с.72.
120. **Платон.** *Пир*. // Платон. Диалоги, Ростов н/Дон, 1998, с. 152-229.
121. Другая линия – ортодоксально-богословное направление – представлено именами Павла Флоренского, Сергея Булгакова, Ивана Ильина. Они ориентировались на средневековый «каритас» (сострадание, милость, жалость) и связанный с ним комплекс христианской этики, относящейся к семье и браку.
- 121a. **Бердяев Н.А.** *Эрос и личность. Философия любви и пола*. Москва: Прометей, 1989, с. 21.
122. Для Бердяева Розанов был действительно «гениальным провокатором», который стимулировал его размышления о метафизике пола и андрогинности. В настоящее время интерес к работам Розанова значительно возрос в контексте постмодернистских исследований политики тела. См., например, статью **Мондри Г.** «О «некрасивой» андрогинности: статуя как политика тела у Василия Розанова.» *Russian Literature XLVIII* (2000), 71-86; см. также **Jane Costlow et al. (Eds.)** *Sexuality and the Body in Russian Culture*. Stanford, 1993; **Irina Paperno and Joan Delaney Grossman (Eds.)** *Aesthetic Utopia of Russian Modernism*. Stanford, 1992.
123. **Бердяев Н.А.** *По поводу одной замечательной книги*. // Н.А. Бердяев. Эрос и личность. Ор. cit., с. 52-58.
124. Бердяев сам отметил философские идеи, которые оказали влияние на его концепцию философии любви и пола. В соловьевской статье «Смысл любви» его привлекла тема эроса и личности, в Розанове – идея андрогина как подобия Божьего. Он также вычитывал андрогинность в произведениях Я. Беме и Фр. Баадера. По Бердяеву, всякая личность андрогинична, т.е. содержит в себе смутные воспоминания о своей прежней целостности; любовь – это поиск и преодоление распада мужского и женского начала. Но андрогинность – не просто двучленное соединение оторванных друг от друга мужской и женской половин, а четырехчленное соединение: мужского начала одного с женским началом другого, и женского начала этого с мужским началом того. Мысли Бердяева о драматическом характере любви, о преодолении внутренних коллизий нашли выражение в книгах «Смысл творчества» (1916) и «О рабстве и свободе человека» (1939).
- 124a. В эссе «Любовь» Бердяев отмечает прекрасные образцы любви, одухотворяющие литературу Западной Европы: Тристан и Изольда, Данте и Беатриче, Ромео и Джульетта.
125. **Карсавин Л.П.** *Федор Павлович Карамазов как идеолог любви*. // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 годов. Москва, 1990, с. 264-277.

126. Там же, с. 277.
127. **Бердяев Н.А.** *Миросозерцание Достоевского*, с. 161.
128. Там же, с. 162.
129. Там же.
130. Там же, с. 162.
131. Там же.
132. В данной интерпретации мы ставим задачу показать, что Достоевский вовсе не обрекал женщину на пассивную роль, скорее наоборот, в романах «Идиот» и «Братья Карамазовы» женщины «генерируют» трагедию. Разумеется, возможны и другие интерпретации, например, **Ефима Курганова** в статье «*Творчество Достоевского и архаические ритуалы (три заметки)*». // *Slavic Almanach. The South African Year Book for Slavic, Central and East European Studies*, 1999. Следуя теории В.Н. Топорова, Е. Курганов рассматривает роман «Идиот» как мифопоэтический текст, насыщенный жертвенными ритуалами. Ритуальный код и образ Настасьи Филипповны формируют два эпизода: ветхозаветный и новозаветный (жертва Исаака, жертва агнца). Таким образом, в соответствии с мифологической схемой творчества Достоевского, **Настасья Филипповна Барашкова** была обречена отправиться под жертвенный нож Рогожина.
133. **Бердяев Н.А.** *Любовь*. // Бердяев Н.А. *Миросозерцание Достоевского*, с. 167.
134. Там же, с. 168.
135. Там же, с. 163.
136. **Бердяев Н.А.** *Эрос и личность. Философия пола и любви*. Москва: «Прометей», 1989, с. 69.
137. Там же, с. 70.
138. Манихейство – религиозно-философское течение, возникшее в III веке на Ближнем Востоке и получившее свое название от имени основателя – перса Мани. Для манихейства характерно представление о борьбе в мире нескольких начал: добра и зла, материи и духа.
139. Из разнообразной литературы о «Крейцеровой сонате» мы хотели бы отметить книгу **Gordon, William Spence**. *Tolstoy the Ascetic*. London, 1967 (ch. 4) и статью **Mondry, Henrietta**. "One or Two "Resurrections" in L. Tolstoy's Writing?" *Die Welt der Slaven*, XXXIII, 1, 1988, pp. 169-182. В этих работах взгляды Позднышева представлены с разных точек зрения.

140. Бердяев Н.А. *Эрос и личность*, *Op.cit.*, с. 78.
141. Бердяев Н.А. *Письмо будущей жене Л.Ю. Рапп*. // Бердяев Н.А. *Эрос и личность*, с. 15-16. Интересные наблюдения о супружеской жизни Бердяевых см. в кн. Lowre, Donald. *Rebellious prophet. A Life of Nikolai Berdyaev*. New York, 1960. Автор использовал в книге воспоминания свояченицы Евгении Рапп, которая уехала в эмиграцию вместе с Бердяевыми и жила с ними в одном доме. Воспоминания Нины Берберовой «Курсив-мой», Федора Степуна «Сбывшееся и несбывшееся», Нины Одоевцевой «На берегах Невы»; «На берегах Сены», и других культурных деятелей Русского Зарубежья дают возможность предположить, что эротически-утопическая теория андрогинности понималась ими еще и как творческое и свободное содружество двух талантливых партнеров. Интересно отметить, что эти пары были бездетны (мы имеем в виду пары: Бердяевы, Мережковский – Гиппиус, Вячеслав Иванов – Зиновьева-Аннибал, Берберова – Ходасевич, Одоевцева – Георгий Иванов).
142. Чернышевский Н.Г. *Полн. Собр. Соч.*, М., 1939, т. 1, с. 427; см. также Паперно, Ирина. *Семиотика поведения. Николай Чернышевский – человек эпохи реализма*, с. 79 – 80.
143. Бердяев Н.А. *Эрос и личность*, с. 138.
144. В романах Достоевского изображены не только любовь мужчины и женщины, но и другие виды любви: материнская любовь (Пульхерия Александровна, мать Раскольников; Софья Андреевна, мать Аркадия Долгорукого), отцовская любовь (Ихменев, капитан Снегирев), сестринская любовь (Дуня Раскольников), братская любовь (Алеша Карамазов). Эти проявления любви остались незамеченными в эссе Бердяева.
145. Бердяев Н.А. *Миросозерцание Достоевского*, с. 161.
146. Там же, с. 166.
147. Мы опираемся на исследования: Волгин, Игорь. *Родиться в России. Достоевский и современники: жизнь в документах*. Москва: Книга, 1991, с. 115 –221, а также Frank, Joseph. *Dostoevsky. The Seeds of Revolution, 1821-1849*. Princeton University Press, 1977, p. 18.
148. Аксаков К.С., Аксаков И.С. *Литературная критика*. Москва: Современник, 1981, с. 186.
149. Шестов, Лев. *Преодоление самоочевидностей*, *Op. cit.*, с. 27.
150. Свои мысли о романах, которые изображают «художественно-законченные картины» родовых гнезд (имеются в виду «Война и Мир» Толстого и другие) Достоевский (в эпилоге

«Подростка») вложил в уста Николаю Семеновичу, наставнику Аркадия. Достоевский высказал эти же мысли и от первого лица в статьях о литературе.

- ^{161.} В этом плане особый интерес представляет роман «Подросток», созданный в период примиренческого настроения. Тема кризиса общения в семье решается, несмотря на все драматические коллизии, **по- почвеннически**. Версилов стремится приобщить детей к своим благородным идеалам; Софья Андреевна, как бы символизирующая милосердие и жертвенность простого народа, остается преданно ухаживать за Версиловым, получившим «слезный дар», т.е. просветление; Лиза, пройдя через испытания, повзрослела и умудрилась, Аркадий перенес «испытание свободой», объективировал кризисный период своего нравственного роста в «Записках» и перевоспитал себя. Семья предстает, особенно в конце романа, вовсе не «случайным семейством» (так было в дороманном времени, когда Версилов бросил жену и детей ради романа с Катериной Ахмаковой), а скрепляющим началом общества, и это было **идеалом самого писателя**.
- ^{162.} Фрагмент из записной книжки Достоевского, который начинается словами: «16 апреля. Маша лежит на столе. Увижусь ли я с Машей?...» был найден Борисом Вышеславцевым во время работы в архиве Достоевского. Вышеславцев назвал этот фрагмент «Достоевский о любви и бессмертии». Эта тема является предметом нашего анализа в следующей главе. Мы хотели обратить внимание на переключку мыслей в «Записках из подполья» и в личных записях Достоевского для себя.

10. Вариации Бердяева по поводу философии «шигалевщина»

- ^{163.} **Бердяев Н.А.** *Революция. Социализм*. Op. cit., с. 172.
- ^{163a.} Философско-литературная критика в России и в Русском Зарубежье (1919 – 1939 г.) представляет собой особое явление, несопоставимое с ролью и местом критики на Западе. В силу определенных исторических условий, философская критика выполняла культурно-образующую функцию, носила синтезирующий характер, представляла оппозицию официозной мысли. См. **Кондаков, Игорь**. «*Нещадная последовательность русского ума*». *Русская литературная критика как феномен культуры*. // Вопросы литературы, 1997, январь-февраль, с. 117 – 161. «Отношение искусства к действительности» всегда было центральной проблемой русских критиков, начиная с Виссариона Белинского до символистов, хотя они вкладывали разное содержание в это философское понятие. В Русском Зарубежье статус философской критики сильно изменился: она осталась вне магистрального потока культуры России, которая казалась теперь «уплывшей Атлантидой». Раньше, у себя дома критики могли «судить» художественную литературу и предписывать ей свои теоретические пристрастия. В Русском Зарубежье «судебные» функции критики значительно смягчились. (Об этом см. во Введении сноску № 14) Главные

задачи философской критики в Русском Зарубежье – это, во-первых, воссоздать ценности русской классической литературы и Религиозно-философского ренессанса; во-вторых, синтезировать новые концепции и течения европейской культуры; в-третьих, быть в оппозиции советской критике с ее «героической парадигмой», умаляющей частную жизнь конкретного человека.

- ^{154.} В связи с анализом философии «шигалева» мы изучили разнообразные материалы, раскрывающие изменения в мировоззрении Достоевского по отношению к социализму, его эволюцию от восторженной увлеченности идеями утопического социализма в молодости до последовательной дискредитации «политического», т.е. анархистско-революционного социализма с его методикой террористических актов. **Ветловская В.Е.** *Религиозные идеи утопического социализма и молодой Ф.М. Достоевский. II Христианство и русская литература.* Сб. статей. СПб: Пушкинский дом, 1994, с. 224 – 269. **Нечаева В.С.** *Журнал М.М. и Ф.М. Достоевских «Время» (1861 – 1863).* Москва: Наука, 1972; **Долинин А.С.** *Последние романы Достоевского. Как создавался «Подросток» и «Братья Карамазовы».* Москва – Ленинград, Советский писатель, 1963; **Frank, Joseph.** *The Miraculous Years, 1865 – 1871.* Robson Books, 1995, с. 435 – 471; **Venturi, Franco.** *The Roots of Russian Revolution.* Trans. Francis Haskel. New York, 1996, p. 332 – 334.

- ^{155.} В середине 1860-х годов среди русского студенчества возникает несколько кружков, которые ставили целью пропаганду революционных идей. Среди них был московский кружок Ишутина. Один из членов кружка решил перейти от слов к делу и 4 апреля 1866 года совершил покушение на жизнь императора Александра II. Покушение усилило влияние реакционной партии в верхах, привело к закрытию радикальных журналов «Русское слово» и «Современник», что в свою очередь подстегнуло рост подпольного революционного движения. Подр. см. **Пушкарев С.Г.** *Обзор русской истории.* London, Ontario, Canada, 1953.

Социалистическое движение в России 1860-х – 1870-х годов не сводилось только к «шигалева», воплощенной в действиях Бакунина, Нечаева и других анархистов и террористов. В 1872 – 1874 годах молодежь перенесла свои симпатии на народно-социалистическое направление, возглавляемое Михайловским и Лавровым. По теории **П.Л. Лаврова**, изложенной в «*Исторических письмах*», революционерам вменялось в обязанность стать «нравственной личностью и идти просвещать народ, готовить крестьян к грядущему социалистическому перевороту». 1874 год ознаменовался массовыми хождениями в народ. Достоевский различал неоднородность в социалистическом движении. Кружки народников, последователей Петра Лаврова, напоминали ему мечтательный дух его юности, также вдохновлявшийся учениями утопического социализма. См. **Твардовская В.А.** *Достоевский и Лавров – спор и согласие. II Достоевский и мировая культура. Альманах № 5, 1995, с. 62 – 75.*

- ^{156.} В связи с данным наблюдением Бердяева, мы изучили материалы, связанные с деятельностью Михаила Бакунина и Сергея Нечаева. Эти материалы позволили нам установить, когда и как стали сбываться предсказания Достоевского, содержащиеся в философии «шигалевщина».

Первые записи к «Бесам» датированы в записных книжках декабрем 1869 г. Убийство студента Иванова произошло в ноябре 1869 года. До этого Нечаев приезжал в Женеву, познакомился с Бакуниным, представился эмиссаром петербургских студентов, готовых начать «вселенскую смуту». Нечаев получил от Бакунина печать, деньги, рекомендательные письма. Первые отчеты о деле нечаевцев стали появляться в «Правительственном вестнике» в июне 1871 года. Достоевский еще не мог знать «Катехизис» Нечаева, а между тем, программа Шигалева и Петра Верховенского (10, 322 – 324) содержит уже все пункты террористической организации, включая связь с «диким разбойным миром». Мочульский Н.Н. *Op. cit.*, с. 489; Сараскина Л. И. *Op. cit.*, с. 250 – 256, 287, 289, 250. Достоевский художественно изобразил возможный исход противостояния интеллигенции и власти в будущем. Знаменательно, что историк-эмигрант **Сергей Пушкарёв** сделал в своем «Обзоре русской истории» наблюдение: «Когда читаешь «Катехизис» Нечаева, перед глазами встает живая фигура Ленина! В самом деле, у Ленина было два духовных отца: в теории его учитель – Карл Маркс; в его психологическом типе и в его революционной тактике он – модернизированная копия Нечаева». (С.Г. Пушкарёв. *Обзор русской истории*. 1953, с. 359).

- ^{157.} Бердяев Н.А. *Op. cit.*, с. 201.

- ^{158.} Там же, с. 182. Бердяев рассматривает «шигалевщину» как нигилистическое воззрение, отрицающее путь истории и культуры, враждебные ценностям культуры. Точка зрения Бердяева совпадает с интенцией самого Достоевского. В «Бесах» мы находим следующую характеристику Шигалева, на которую обратил внимание Бердяев: «Шигалев смотрел на мир так, как будто ждал разрушения мира не то, чтобы когда нибудь, по пророчествам, которые могли и не состояться, а совершенно определенно так этак послезавтра утром, ровно в двадцать пять минут двенадцатого». (10, 174)

- ^{158a.} Там же. С. 157.

11. «Европа – наше второе отечество»

- ^{159.} С нашей точки зрения, Бердяев наиболее оригинально «встроил» учение об отечественном национальном характере в проблематику русской философии. Бердяев подчеркивал, что «нация – есть понятие духовное». Его доминирующая идея тяготеет к синтезу и проявляется во всех областях знания от гносеологии до теологии.

160. **Бердяев Н.А.** *Религиозные основы большевизма. (Из религиозной психологии русского народа) // Русская свобода, 1917, № 16, 17 (См. также Эткинд, Александр. Хлыст. Секты, литература и революция. Москва: Новое литературное обозрение, 1998).*
161. Эссе «О вечно-бабьем в русской душе» впервые было опубликовано в 1915 году. Броский заголовок был навеян статьей Розанова «Война 1914 года и русское возрождение». Розанов, с присущей ему гениальной физиологией, описал ощущения покорности и влюбленности, которое он испытал при проводах конного полка. Бердяев делает вывод: «У русского народа есть дар покорности, смирения личности перед коллективом. Русский народ не чувствует себя мужем, он все невестится, чувствуя себя женщиной перед колоссом государственности, его покоряет сила, он ощущает себя розановским «я на тратуаре» в момент прохождения конницы». Цит. по книге «Судьба России». Москва: Советский писатель, 1990, с. 39.
162. В ответе Бердяеву историк Кизиветтер привел исторические факты, показывающие созидательные способности русского народа: освоение Севера, города-республики Новгорода и Пскова, история колонизации Сибири, древние рукописи и т.д. и т.п. См. *Н.А. Бердяев: Pro et contra*. Антология. Санкт-Петербург: РХГИ, 1994, с. 331 – 333.
163. **Бердяев Н.А.** *Миросозерцание Достоевского*, с.186.
164. Там же.
165. **Бердяев Н.А.** *Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX века. // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. Москва: Наука, 1990, с. 43 – 271.*
166. **Гроссман Л.** *Достоевский и Европа. // Вестник Европы. Петербург, 1915, № 11, с. 54 – 94.*
- 166a. Слова о Европе как «стране святых чудес» были высказаны Алексеем Хомяковым. В журнале «Европеец» было опубликовано его стихотворение:
О грустно мне. Ложится тьма густая
На дальнем Западе, стране святых чудес.
См. **Благова Т.И.** *Алексей Хомяков и Иван Кириевский. Жизнь и философское мировоззрение.* Москва: Тетра, 1994, с. 184 – 203.
167. **Бердяев Н.А.** *Россия. // Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского*, с. 195.
168. «Петролейщик» – неологизм, возникший в публицистике после Парижской Коммуны, обозначает революционеров-поджигателей. Данное понятие–образ принадлежит к философеме «женевские идеи» (13, 173).

12. «Антитеодиция» Ивана Карамазова»

169. **Бердяев Н.А.** *Великий инквизитор. Человекобог и богочеловек.* // Бердяев Н.А. *Миросозерцание Достоевского.* *Op. cit.*, с. 183.
170. Там же, с. 211.
171. Там же.
172. Эту мысль высказал **В.А. Котельников** в статье «*Блудный сын Достоевского*», *Op. cit.*, с. 177. Наша интерпретация образа Зосимы совпадает с наблюдением критика.
173. **Казак В.** *Образ Христа в Великом инквизиторе Достоевского.* // *Достоевский и мировая культура*, 1995, Альманах № 5, с. 37 – 54.
174. **Бердяев Н.А.** *Миросозерцание Достоевского.* *Op. cit.*, с. 140.
175. Там же, с. 128.
176. **Булгаков С.Н.** *Соч. в двух томах. т.2 Избранные статьи*, т.2, Москва, 1993, с. 176. В 1902 году Сергей Булгаков выступил в Киеве с лекцией-докладом «Иван Карамазов в романе «Братья Карамазовы» как философский тип». Булгаков отметил сходство между Фаустом и Иваном Карамазовым: оба предлагают свое отрицание мира, оба равняют себя с Богом. Главное различие, по мысли Булгакова, в том, что Фауста не волнует вопрос мирового зла, теодиции и несправедливого мира Божьего.
177. **Бем, Альфред.** «*Фауст*» в творчестве Достоевского. *Op. cit.*, с. 189.
178. **Касаткина Т.А.** *Теодиция от Ивана Карамазова.* // *Достоевский и мировая культура.* Москва, 1996, Альманах № 7, с. 49.

13. «Дух Великого инквизитора»: замысел Достоевского и вариации Бердяева

179. **Бердяев Н.А.** *Миросозерцание Достоевского.* *Op. cit.*, с. 203.
180. Там же.
181. Там же. С. 209.
182. **Фейербах, Людвиг.** *Сущность христианства.* // Фейербах, Людвиг. *Философские произведения* в 2-х томах. Москва: Политиздат, 1955, т. 2, с. 209.
183. **Бердяев Н.А.** *Миросозерцание Достоевского.* *Op. cit.*, с. 203.

- ^{184.} После работы Николая Бердяева невозможно было не замечать философскую проблематику «Великого инквизитора». Этот текст с разных точек зрения интерпретировали впоследствии многие ученые. См. *Fyodor Dostoevsky. The Grand Inquisitor*. Ed. By Jerry S. Wasserman. Columbus, Ohio: Cornell University, 1970; **Сараскина, Людмила**. *Поэма о Великом инквизиторе как философско-литературная импровизация на заданную тему*. // *Достоевский в конце XX века*. Ор. cit., с. 270 – 288.
- ^{185.} В нашем исследовании мы только попутно отмечаем роль Бердяева как проводника между культурой Франции и России. О проникновении идей Бердяева во французскую среду достоверно можно судить по книгам и статьям, посвященным творчеству Николая Александровича. Указав в тексте имена европейских интеллектуалов, которые признавали влияние Достоевского на свое творчество, мы сделали предположение, что книга Бердяева могла также оказать стимулирующее влияние в процессе исследований мировоззрения великого писателя. См. **Жан-Клод Маркаде**. *Проникновение русской мысли во французскую среду: Н.А. Бердяев и Л.И. Шестов*. // *Русская религиозно-философская мысль XX века*. Питсбург, 1975, с. 150 – 165.

14. «Золотой век» и «истоки русского коммунизма»

- ^{186.} **Бердяев Н.А.** *Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи*. // Бердяев Н.А. *Философия свободного духа*. Москва: Республика, 1994, с. 318 – 362.
- ^{187.} **Бердяев Н.А.** *Истоки русского коммунизма*. Париж: YMCA-Press, 1990, с. 7, 101.
- ^{188.} **Бердяев Н.А.** *Истоки русского коммунизма*. С. 59 – 61.
- ^{189.} Там же. С. 95.
- ^{190.} Там же, с. 101.
- ^{191.} В период своей «добровольно-вынужденной» эмиграции 1867 – 1871 гг. Достоевский с семьей довольно долго жил в Женеве. Он имел возможность посещать заседания конгресса «Лиги мира и свободы», проходившего в Женеве в 1867 году, иными словами, познакомиться с бакунизмом из первых рук. См. *Летопись жизни и творчества Ф.М. Достоевского 1828 – 1881*, С. Петербург. : Академический проект, 1994, т. 2, с. 131 - 132.
- ^{192.} *Революционное народничество семидесятых годов XIX века*. Москва: Наука, 1964, с. 26.
- ^{192a.} *O Dostoevskom. Stat'i P.M. Bitsilli, V.L. Komarovich, Iu. Tynianov, S.I. Gessen*. Introduction by Donald Fanger. Providence, Rhode Island: Brown Univ. Press, 1969.

193. Эту мысль Бердяев акцентировал в эссе «Социализм. Революция.» (1923), а также в главе «Русская литература XIX века и ее пророчества» в книге «Истоки и смысл русского коммунизма», с. 63, 72, 77.
194. Бахтин М.М. *Проблемы поэтики Достоевского*. Москва: Советский писатель, 1963, с. 199.
195. Бердяев, Николай. *Истина и Откровение. Прологомены к критике Откровения*. Сост. и послесловие В.Г. Безносова. Спб: РХГИ, 1996.
196. Бердяев Н.А. *О назначении человека*. Москва: Республика, 1993, с. 72 – 79, 136, 161.
197. Там же, с. 74.
198. Там же, с. 80.
199. Там же, с. 73.
200. Там же, с. 73.
201. Там же, с. 76 – 77, 80.
202. Бердяев Н.А. *О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии*. // Бердяев Н.А. *Философия свободного духа*. Москва: Республика, 1994, с. 318 – 362.
203. Выражением патриотических чувств стало участие некоторой части эмиграции в борьбе против немцев в движении Сопротивления. Возник «Союз русских», затем «Союз советских патриотов», с 1943 года стала выходить газета «Русский патриот», в которой печатал свои статьи и Бердяев. В 1945 году в зале «Союза патриотов» Бердяев читал свой знаменитый доклад «Русская и германская идея», доказывая, что германская идея есть расизм, антисимитизм, порабощение всех народов новой мировой империей, выработка новой породы через подбор, применение к человеку методов скотоводства. Русскую идею Бердяев охарактеризовал как искание правды и справедливости. Он выражал уверенность, что Россия в конце концов придет к «персоналистическому социализму». В письме 3 марта 1945 года к своей последовательнице и переводчице Извольской Бердяев и сам отмечал, что многие его друзья находят его ориентацию «слишком советско-патриотической». (Новый журнал, Нью-Йорк, 1969, № 95, с. 217 –218). Надежды Бердяева на торжество «персоналистического социализма» (т.е. общество, в котором охраняется достоинство личности) не сбылись ни после войны, ни в 1990-х годах, когда Михаил Сергеевич Горбачев обещал создать «социализм с человеческим лицом».
204. Из работ, в которых исследуется тема «бегство от свободы», мы отмечаем следующие: Fromm, Erich. *Escape from Freedom*. New York, 1941; его же *Man for Himself. An Inquiry into*

the Psychology of Ethics, New York, 1947; Еро же - *On the Sources of Human Destructiveness*, New York, 1968; **Marcuse, Gerbert**. *One Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Bocton: Beacon Press, 1966; **Marcuse, Herbert**. *Counterrevolution and Revolt*. London, 1972; **Illich, Ivan D.** *Celebration of Awareness. A Call for Institutional Revolution*. London: Calder and Boyars, 1971.

205. Утопические построения Бердяева напоминают о мечтаниях, типичных для секты «восьмого дня». Последовательница Бердяева назвала свою книгу о нем «Человек восьмого дня». См. **Davy M.M.** *Nicolas Berdiaev, l'homme du huitieme jour*. Paris – Newchatel, 1951.
206. В цитированном выше сборнике статей о «Легенде» (Fydor Dostoevsky. The Grand Inquisitor, сноска 184) собраны работы известных достоевсковедов: Romano Guardini, George Steiner, Roger L. Cox, Philip Rahv, Temira Pachmuss, Edward Wasiolek. В статье Edward Wasiolek дана, на наш взгляд, убедительная критика предисловия D.H. Lawrence к поэме «Великий Инквизитор».

ПРИЛОЖЕНИЕ

Критика фрейдистских интерпретаций творчества Достоевского (1919 – 1939).

Анализируя «Мирозерцание Достоевского», мы цитировали предупреждение Бердяева критикам, которые «склонны оперировать любого великого писателя, подозревая в нем скрытую болезнь».¹ Это предупреждение обращено прежде всего к Фрейду и его ученикам. Венский психиатр в течение нескольких лет упорно искал в Достоевском скрытую болезнь. Свои разыскания он пустил в научный оборот в очерке «Достоевский и отцеубийство» (1928). К писателю прочно «прилипли» Эдипов комплекс, садо-мазахистские импульсы, склонность к деструктивному поведению.

Бердяев предвидел атаку фрейдистов на Достоевского, возможно был знаком с работами учеников Фрейда – Ивана Ермакова, И. Нейфельд и Татьяны Розенталь.² Очерки немецкого автора Нейфельд вышли в 1923 году под редакцией Фрейда. В методологии всех авторов наблюдается общая черта, которую отметил Бахтин в книге «Проблемы поэтики Достоевского» - это назойливое отождествление писателя с его героями. Романы Достоевского интерпретированы как «исповедь в творчестве». Так, собственно, и называется одна из глав книги Ивана Ермакова «Ф.М. Достоевский. Он и его произведения». (1925)

Ермаков убеждает читателя, что «поняв его (Достоевского) *патологические* (курсив – Т.Б.) комплексы, мы сможем понять его творчество». Собственно, вся книга состоит из натяжек, но мы сосредоточили внимание только на некоторых из них. «...Семейные предания, - пишет Ермаков, - связывают проявление первого припадку падучей у Ф.М. со смертью отца. Нейфельд совершенно правильно связывает состояние припадков с действием на писателя известия о смерти отца (эдиповского комплекса), <...> Как бы то ни было, тема об убийстве отца притягивает интерес писателя, делается *одной из самых проработанных в его произведениях* (курсив – Т. Б.).³ И далее: «Четыре брата Карамазовых выражают внутреннюю борьбу души самого Федора Михайловича. Смердяков – незаконнорожденный сын, но у Достоевского могла быть мысль, что и *он - тоже* (курсив – Т.Б.). Смердяков выражает все мелкие, эгоистические, сластолюбивые черты писателя».⁴

Далее исследователь (а он в 1923 году возглавил Государственный Психо-аналитический институт) рассматривает женитьбу писателя на взрослой женщине (Марии Исаевой) с ребенком как проекцию материнского комплекса. Боязнь волка,

описанная в рассказе «Мужик Марей» объясняется как кастрационный комплекс. Наконец, участие в заговоре Петрашевского объясняется как сублимация Эдипова комплекса, перенесенного на царя. «Эдипов комплекс влечет писателя как одна из действенных сил его бессознательного на заговор петрашевцев, обнаруживается вина, и она позволяет ему *сравнительно нетрудно* (курсив – Т.Б.) переносить все ужасы каторги и заниматься на каторге закаливанием своего здоровья».⁵ Все оказывается просто. Тут уместны слова подпольного человека о неоспоримом значении науки, только их следует слегка подправить: «Уж как докажут тебе, что у тебя Эдипов комплекс, так уж нечего морщиться...».

В 1928 году вышел в свет очерк Фрейда «Достоевский и отцеубийство». Ранее Фрейд познакомился с книгой Стефана Цвейга «Три мастера. Диккенс. Бальзак. Достоевский».⁶ Примечательно, что Фрейд написал Цвейгу письмо (19 октября 1920), в котором уже намечены подходы к творчеству Достоевского. Диккенс и Бальзак не интересуют Фрейда, по его мнению «это простые прямолинейные типы».⁷ Совсем другое дело Достоевский, по всем параметрам – фигура значительная. В нем Фрейд увидел серьезного оппонента своей теории. В этом же письме Фрейд обратил внимание на упоминание в биографии Достоевского начала проявления эпилепсии в связи с каким-то тяжелым событием в раннем детстве. По Фрейду, Достоевский получил наказание за мастурбацию, и у него развился Эдипов комплекс.⁸

В 1920 году Фрейд еще не знал об убийстве отца Достоевского, но книга Любовь Федоровны «Достоевский в изображении дочери» подоспела ко времени.⁹ Хотя Любовь Федоровна и оговорила, что документов у нее нет, но ей «всегда казалось», что в образе старика Карамазова писатель изобразил отца, Михаила Андреевича. Это «казалось» очень пригодились Фрейду. Чудовищная тенденциозность Фрейда обнаруживает его намерение дезавуировать религиозно-философские интенции творчества Достоевского любыми средствами и навязать ему Эдипов комплекс. Эдипов комплекс писателя и, притом, извейстнейшего, служил хорошим подспорьем учения Фрейда. Приведем тезисы очерка Фрейда:

- В самом начале статьи Фрейд отмечает, что «Братья Карамазовы» - величайший роман из всех, когда либо написанных, а «Легенда о Великом Инквизиторе» - одно из величайших достижений мировой литературы.¹⁰ Фрейд не разъясняет почему. У него другие задачи. После двух фраз, из которых ничего не следует, следует многое другое относительно личности Достоевского;
- «Достоевский *напоминает варваров эпохи переселения народов* (курсив – Т.Б.), варваров, убивавших и затем каявшихся в этом, - так что покаяние становилось техническим преюм, расчищающим путь к новым убийствам. *Так же поступал*

Иван Грозный (курсив – Т.Б.). Эта сделка с совестью – характерная русская черта». <...> «Достоевский регрессирует к подчинению мирскому и духовному авторитету – к поклонению царю, христианскому Богу, к русскому мелкодушному национализму».¹¹

- «Достоевского волей не волей приходится рассматривать в качестве грешника или преступника». Соблазн *причисления Достоевского к преступникам* (курсив – Т.Б.) приходит «из-за выбора его сюжетов, это, преимущественно, насильники, убийцы, эгоцентрические характеры, что свидетельствует о существовании таких склонностей в его внутреннем мире, а также некоторых фактов его жизни: страсти его к азартным играм, может быть, сексуального растления незрелой девочки («Исповедь»)».¹²
- «В мелочах Достоевский садист, в важном – садист по отношению к себе, следовательно – мазохист, и это мягчайший, добродушнейший, всегда готовый помочь человек».¹³
- Первый припадок Фрейд связывает с убийством отца, Михаила Андреевича Достоевского. Для Фрейда «очевидна связь между отцеубийством в «Братьях Карамазовых» и судьбой отца». Фрейд видит в этой травме «ключевой пункт невроза» Достоевского.¹⁴
- «Отцеубийство, как известно, основное и изначальное преступление человечества и отдельного человека» <...> «Из страха кастрации... ребенок отказывается от желания обладать матерью и от устранения отца».¹⁵
- У Достоевского была латентная гомосексуальность. Этим объясняется его дружба с мужчинами, «до странности нежные отношения с соперниками».¹⁶
- По Фрейду, важно признание в романе «Братья Карамазовы» факта сексуального соперничества Дмитрия с отцом. Важно, что убийство совершено побочным сыном Федора Павловича Карамазова. «Достоевский передал ему свою собственную болезнь, якобы эпилепсию, тем самым как бы желая сделать признание, что мол, эпилептик, невротик во мне – отцеубийце».¹⁷
- Фрейд делает в статье драгоценное признание: «Откровенное признание в намерении убить отца, которого *мы добиваемся при психоанализе* (курсив – Т.Б.), кажется непереносимым без подготовки. Своеобразной подготовкой являются три шедевра мировой литературы: «Царь Эдип» Софокла; «Гамлет» Шекспира и «Братья Карамазовы» Достоевского».¹⁸

Оценивая психоаналитические подходы к творчеству писателей, Лев Выготский писал: «*нигде чудовищные натяжки психоанализа не бросаются в*

глаза так, как в русских работах по искусству» (курсив – Т.Б.).¹⁹ В нашу задачу не входит опровергать «чудовищные натяжки психоанализа». Мы хотели бы предположить, какова могла быть оценка Бердяева статьи Фрейда «Достоевский и отцеубийство». Вспомним, что Бердяев первым выделил и философски разработал тему, поднятую Достоевским: «Широк человек, слишком широк, я бы сузил.» (14, 101). **Фрейдизм чудовищно сузил личность Достоевского и свел все его энциклопедическое творчество к подавленному Эдипову комплексу.** Бердяев никогда бы с этим не согласился.

Многие тезисы Фрейда (например, сравнение Достоевского с Иваном Грозным) мы, по понятным причинам, оставляем без комментариев. Мы считаем необходимым остановиться на трех тезисах и дать их анализ в контексте черновиков и подготовительных материалов к роману «Бесы», а также в свете документов, касающихся биографии Достоевского.

Первый тезис – мировая сплетня об изнасиловании девочки, пущенная в ход Николаем Страховым, второй тезис – эпилепсия и Эдипов комплекс, как-то по-особому присущий именно Достоевскому, третий тезис – приверженность Достоевского к садизму в жизни и в творчестве. Эти тезисы, освященные колоссальным именем Зигмунда Фрейда, были некритически восприняты в писательской среде Западной Европы и стали хрестоматийными. В той или иной степени тезисы Фрейда воспроизводили в своих работах о Достоевском Андре Жид, Томас Ман, Лоуренс, Виржиния Вульф и многие другие интеллектуалы.²⁰ Опровержение этих тезисов было дано гораздо позже, в 1970-х – 1980-х годах, в работах Джозефа Франка (Joseph Frank), Владимира Захарова, Сергея Белова и Игоря Волгина. Мы пользуемся их исследованиями в обосновании своей позиции.

Генезис сплетни об изнасилованной девочке детально проанализирован Владимиром Захаровым в книге: «Проблемы изучения Достоевского» (глава «Факты против легенды»), 1978. По исследованию Захарова, сплетня возникла в 1870 годы в результате конфликта Достоевского с «Русским вестником» относительно главы «У Тихона» в романе «Бесы». Достоевский многим читал разные варианты исповеди Ставрогина. Уже тогда в печати появились завуалированные намеки, в которых писатель отождествлялся с героем, то есть со Ставрогиным. На основании слухов И.С. Тургенев сочинил анекдот.²¹ Анекдот о «раскаянии» Достоевского попал в книгу Андре Жид «Достоевский»²², именно как доказанный факт. Этому факту поверил и Томас Ман.²³

Значительную роль в распространении сплетни внес Николай Страхов. Страхов занимался архивами Достоевского. В записях Достоевского он обнаружил и

кое-что о себе: «несмотря на строго нравственный вид, втайне сладострастен, и за какую-нибудь жирную грубо сладкую страстную пакость готов продать всех и вся».²⁴ В отместку Страхов пересказал в письме сплетню Льву Толстому.²⁵ Через толстовское наследие сплетня стала известна всей читающей публике, хотя ответ Толстого был явно уклончивым. Наконец, была переведена на английский язык книга Слонима «Три любви Достоевского», в которой, наряду с достоверными материалами, фигурирует один из вариантов сплетни. Захаров насчитал четыре, совершенно непохожих, рознящихся по всем деталям варианта сплетни. Слоним использовал вариант Страхова о гувернантке и бане, не обратив внимания на «Воспоминания» Анны Григорьевны Достоевской и ее ответ Николаю Страхову.²⁶

Всех исследователей Достоевского волновал вопрос пристального внимания Достоевского к теме надругательства над ребенком. В подготовительных материалах Достоевского к роману «Преступление и наказание» есть запись: «1-е отделение. Начало. Бульвар. Девочка. Мое первое личное оскорбление, лошадь, фельдегер, *изнасилованное дитя*. (курсив – Т.Б.) И для чего живет эта вчерашняя старуха. Математика. Неужели несправедлива моя мысль. Пришел домой: письмо от матери. Вышел из себя. С хозяйкой суп» (7, 138). Вопрос возникает по поводу слов «мое первое личное оскорбление». Долгое время считалось, что запись относится к сцене лошади, которую бьет по глазам Миколка (6, 47, 48). Только в 1973 году был опубликован в «Русской литературе» рассказ З.А.Трубецкой, внучки знаменитой феминистки А.П. Философовой (1837 – 1912) в гостиной которой часто бывал Достоевский в последние годы жизни.²⁷

Трубецкая пересказывала рассказ, который она слышала от своего дяди, сына Анны Павловны Философовой, и который был очевидцем события. Учитывая уникальность рассказа, приведем подробную цитату из публикации С.В. Белова «З.А. Трубецкая. Достоевский и А.П. Философова»: «На одном из светских приемов зашел спор: какой по вашему мнению самый большой грех на земле?» Дошла очередь отвечать Достоевскому, он помолчал, как будто сомневаясь, стоит ли говорить, вдруг лицо его преобразилось, глаза засверкали как угли... и он заговорил. Я, - рассказывает дядя, - остался как прикованный, стоя у двери в кабинет отца и не смел шелохнуться в течении всего рассказа Достоевского». Достоевский «рассказал эпизод из своего детства», рассказал о своей дружбе с девочкой лет девяти, «дочкой кучера или повара», своей сверсницей тогда. «И вот какой-то мерзавец, в пьяном виде, изнасиловал эту девочку, и она умерла, истекая кровью. Помню, - рассказывал Достоевский, - меня послали за отцом в другой флигель больницы, прибежал отец, но было уже поздно. Всю жизнь это воспоминание меня преследует, как самое ужасное

преступление, как самый страшный грех, для которого прощения нет и быть не может».²⁸ Для опровержения сплетни Захаров и Волгин пользуются не одним только сообщением З.Трубецкой, а всей совокупностью факторов биографии писателя, в частности, записей в записной книжке и писем.²⁹

Итак, изнасилованная девочка, о которой поведал Фрейд, действительно существовала. В ущерб структуры диссертации мы сочли необходимым привести контраргументы мировой сплетне, пущенной в ход Страховым и укрепившейся в западно-европейской литературе. **Совокупность фактов, опровергающих сплетню, так и осталась неизвестной широкой публике даже в России, не говоря уже о Западной Европе и Америке.** В этой связи мы считаем необходимым кратко зафиксировать их в данном Приложении. Можно сожалеть, что Бердяев, так преданный Достоевскому, не сделал попытки выступить с опровержением очерка Фрейда «Достоевский и отцеубийство». Ведь и без рассказа Трубецкой в романах, в «Дневнике писателя», письмах и записных книжках содержится много высказываний, косвенно опровергающих **возможность «злодейства» Достоевского.**

Что касается эпилепсии Достоевского, то Фрейд пытался толковать ее как невроз. В это время была распространена теория основоположника научной психиатрии Бенедикта Мореля об эпилепсии как «вырождении».³⁰ Активная писательская и общественная деятельность Достоевского в конце жизни не давала повода говорить о вырождении, и Фрейд свел дело к заболеванию нервной системы, одновременно связав припадки с чувством вины за желание смерти отца. Этот тезис был опровергнут Джозефом Франком, который установил даты припадков и доказал явные натяжки Фрейда.³¹ Заочное исследование болезни Достоевского продолжается и по сей день. Что касается Эдипова комплекса, то, по Фрейду, он присущ всей мужской половине рода человеческого. Конечно, продемонстрировать Эдипов комплекс именно на Достоевском - **задача богатая.**

Третий тезис, который интересует нас в очерке Фрейда, касается изображения садизма в романах Достоевского. Фрейд зачислил Достоевского в преступники вследствие выбора его сюжетов: «насильники, убийцы, эгоцентрические характеры, свидетельствующие о существовании таких склонностей в его внутреннем мире». В этом плане, но без «научной» основы, ранее высказывались о Достоевском Н. Михайловский, И. Тургенев, М. Горький и другие. Тема переключек и созвучий между романами Достоевского и романами Маркиза де Сада то и дело «всплывает» в достоевсковедении. Мы оставляем за рамками диссертации собранный нами по этому поводу материал и ограничимся только выводами, которые представлены ниже:

- Имя Маркиза де Сада встречается в четырех романах Достоевского: в «Униженных и оскорбленных» (3, 364); в «Записках из Мертвого дома» (4, 154); в «Бесах» (10, 201); в «Братьях Карамазовых». Тема садизма возникает в «Записках из подполья» (5, 112), в Дневнике писателя (19, 136; 21, 20, 82; 25, 44 - 47). В этом плане нам хотелось процитировать слова Достоевского из статьи «О сдирании кож вообще, разные абберации, в частности. Ненависть к авторитету при лакействе мысли» из «Дневника писателя» за январь 1877 года. Считаю целесообразным привести цитаты из этой статьи как материал для обоснования нашей точки зрения о «переключках» у Достоевского и Маркиза де Сада:

Я разумею буквальное сдирание кож, вот то самое, которое происходило летом в Болгарии и которым, оказывается, так любят заниматься победоносные турки. И вот про это-то сдирание я и утверждаю, что если его нет на Невском, то разве «случайно, по независящим от нас обстоятельствам», и главное, потому, что пока еще запрещено, а что за нами, может быть, дело бы и не стало, несмотря на нашу всю цивилизацию. <...> но если б чуть-чуть «доказал» кто-нибудь из людей компетентных, что содрать иногда с иной спины кожу и выйдет даже и для общего дела полезно, и если оно и отвратительно, то все-же «цель оправдывает средства», - если б заговорил кто-нибудь в этом смысле, компетентным слогом и при компетентных обстоятельствах, то поверьте, тотчас же явились бы исполнители, да еще из самых веселых. (25, 45, 46)

В рамках данного Приложения мы не имеем возможности аргументированно опровергнуть тезисы интригующей статьи Сергея Кузнецова «Федор Достоевский и Маркиз де Сад. Связи и переключки» (1995).³² Статья подводит читателя к мысли, уже истрепанной в достоевсковедении: Достоевского как и де Сада возбуждала жестокость. Тем не менее, мы полагаем, что читатель, знакомый с парадигмой и дискурсом Маркиза де Сада, не примет на веру тезис о «связях» между известными писателями.

- Писателя мучила загадка полярности человеческой природы: возможность испытать наслаждение как от благородного поступка, так и от подлости. Достоевский не мог разделить убеждение Маркиза де Сада о том, что человек исключительно жестокое и похотливое существо. На страницах своих произведений он как бы вступает в спор с Садом, показывая и противоположный полюс человеческой природы: сострадание, самопожертвование, любовь к ближнему.

Любопытно отметить, что обвинители Достоевского в изображении сладострастного садизма никогда не указывают страницы произведения, где эти сцены имеют место быть. Дело в том, что страниц таких нет. Мы имеем в виду, что нет страниц, где Достоевский бы упивался, размазывая подробности действий садиста и

мучений жертвы. Эпизоды даются в пересказе и вовсе не для любования жестокостью, а для того, чтобы вызвать гнев и возмущение читателя. Иван Карамазов пересказывает из газет о зверстве турок над младенцами с целью доказать Алеше, что такого несправедливого Божьего мира принять нельзя, и с целью вызвать негодование брата. Читатель возмущается вместе с Алешей и всем сердцем соглашается с его реакцией «расстрелять». Текст и контекст не дают возможности найти у Достоевского склонность к имморализму и садизму. Но это, конечно, если брать в расчет текст и контекст. А если не брать, как это делает Фрейд, то можно приписать Достоевскому растление малолетней, гомосексуализм и Эдипов комплекс вместе.

Вернемся к книгам Бердяева. В книге «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого» Бердяев написал о маркизе де Саде следующее:

Для Сада человек, естественно, злой, жестокий и сладострастный. Он думает, что для Провидения равноценны порок и добродетель. <...> Самое ужасное в человеческой жизни – эта автономия и изоляция разных сфер жизни, отрыв от центра, подчиняющегося высшему смыслу. Так автономия и изоляция сексуальной жизни ведет к чудовищному миру, изображенному де Садом.³³

Мнение высказано, но вяло, без темперамента и афористичности, обычно присущей Бердяеву. Было бы точнее сказать, что тема «Достоевский vs Фрейд» не вписана в произведения Бердяева этого периода. (В Русском Зарубежье о религиозном мировоззрении Достоевского писали Василий Зеньковский и Николай Лосский. В книге Н.О. Лосского есть попытка опровергнуть сплетню об изнасиловании, но нет развернутого опровержения фрейдистского толкования творчества и личности писателя).³⁴

Интересно отметить парадокс, который произошел с открытиями Достоевского. Достоевский описал художественными средствами и раннюю сексуальность, и раздутый комплекс неполноценности, и состояние депрессии, нервного возбуждения, шизофреническое раздвоение и умопомешательство и многое другое. Психопатолог описал эти же состояния, но уже на медицинско-экспериментальной основе. Писатель настаивал на «широте человека», невозможности однозначного к нему подхода. Что касается самой личности Достоевского, то во фрейдизме про «широту человека» было забыто, и громадную личность писателя Фрейд вложил в жесткую конструкцию анально-эротического характера (слова Фрейда – Т.Б.).

Достоевский стал, если можно так сказать, «жертвой» фрейдизма. Ему были ненавистны позитивистские теории, гипертрофирующие роль факта и пытающиеся рациональным путем «сузить» человека. Ирония судьбы в том, что именно его, борца

против культа научного факта, который «всегда о двух концах», Фрейд выбрал для выразительной иллюстрации своей теории.

Бердяев настаивал на целостности восприятия духовного мира писателя, предупреждал против всех видов разоблачительства и выискивания у писателя разных болезней. Бердяев уловил тенденцию века: фронтальное наступление фрейдизма на гуманитарные науки, в том числе, и литературоведение. Уловил, но сказал об этом лишь «en passant», то есть, по существу, промолчал. Но молчание не во всех ситуациях «золото».

Повторим мысль о том, что совокупность результатов исследований Дж. Франка (Frank), В. Захарова, С. Белова, И. Волгина осталась неизвестной читающей публике. Между тем, тезисы Фрейда то и дело всплывают в научной литературе, давая «богатый» урожай. Тенденциозное изложение соотношения творчества и болезни Достоевского мы находим в книге James Rice. "Dostoevsky and the Healing Art: An essay in Literary and Medical History". Автор использовал в своей книге различные документы, в том числе фотографию сына Достоевского Алеши, умершего от эпилепсии в 3 года. Искривленные черты ребенка должны убедить читателя в патологии родителя.³⁵ В этой связи нам хотелось привлечь любопытный документ из Центрального государственного исторического архива г. Москвы, из фонда философа права Павла Ивановича Новгородцева (ф. 418, оп. 513, д. 6010).³⁶

Для нашей аргументации весьма полезным оказалась рукописная диссертация Новгородцева «Учение Канта о праве и государстве». В тексте есть фрагмент, имеющий прямое отношение к нашей теме. Речь идет об **охране права субъекта на доброе имя после смерти**. Новгородцев отмечает слова Канта о том, что право на доброе имя за гробом – идеально:

... но если человек приобрел его бесспорной жизнью, оно должно оставаться неприкосновенным и за пределами его земной жизни, на основании априорного законодательства разума, охраняющего права человека и после смерти. Вот почему клевета на умершего не только **безнравственна** (курсив – Т.Б.), (так как нравственность запрещает позорить отсутствующих), но и противоправна. Поэтому каждый человек не только с нравственной точки зрения, но и с точки зрения права человечества уполномочен защищать память покойного; а общественное мнение, по праву возмездия, должно наказать клеветника.

James Rice был удостоен специальной премии за свою книгу. «Дух Фрейда» имеет твердые позиции в достоевковедении. В «Словаре культуры XX века» (Москва, 1999) в статье «Эдипов комплекс» читаем: «Говорят, что еще до Фрейда, психоанализ открыл Достоевский. Во всяком случае это верно в том, что касается Эдипова комплекса. В романе «Братья Карамазовы» все братья, так сказать, по

очереди убивают отца – омерзительного Федора Павловича».³⁷ Чудовищные натяжки в интерпретациях личности и творчества Достоевского не исчезли.

Уже заканчивая текст диссертации, мы познакомились с только что вышедшей в свет книгой "Diagnosing Literary Genius. A Cultural History of Psychiatry in Russia, 1880 - 1930" (2002).³⁸ В книге есть и глава о Достоевском "Dostoevsky: Epilepsy and Progeneration" (р. 45 – 73), которая важна для данной диссертации в следующем отношении. В процессе исследования мы задавали себе вопрос, почему никто из культурных деятелей Русского Зарубежья не предпринял попытку ответить на очерк Фрейда «Достоевский и отцеубийство» (Подчеркнем, что Шестов хорошо знал психоанализ, Бердяев и Выщеславцев, как будет показано в главе III, параграф 1, дали оценку открытиям Фрейда).

В указанной выше главе "Dostoevsky. Epilepsy and Progeneration" мы нашли материал, помогший нам сформулировать свое предположение в отношении Бердяева. Как было отмечено, именно Бердяев обращался к критикам, предостерегая об опасности «разанатомирования» гения. Бердяев творил в эпоху Серебряного века, когда границы между понятиями «норма» и «отклонение» стали размываться не только в психиатрии, но и в межличностных отношениях деятелей культурной элиты.³⁹ Для менталитета Серебряного века характерно апокалиптическое ощущение близких катастроф, замороженное отношение к смерти, отрицание власти разума и морали, соответственно, невозможность избрать одну систему ценностей, одну точку зрения.

Мы имеем возможность в данном Приложении высказать только обобщающую мысль главы "Dostoevsky. Epilepsy and Progeneration". Достоевский прекрасно знал различия между этическими категориями «добра и зла», но деятели Серебрянного века творили в эпоху, когда границы между «возвышенным и низким (безобразным)» стали размываться. Ростки постмодернизма прорастали одновременно с модернизмом, правда, тогда еще в очень узком контексте культурной истории. В психиатрии исподполь готовилась ревизия устоявшихся понятий «норма» и «отклонение». Мы помним, что Бердяев писал о Ставрогине как о своем негативе, что в словах страца Зосимы ценил мысль «любить людей в грехе». Бердяеву импонировали способность героев Достоевского и к геройству, и к величайшей подлости. Бердяеву импонировала позиция Достоевского (во всяком случае так он ее понимал) прощать людям их низкие поступки, толерантно относиться к их фобиям и комплексам.

Добавим также, что учение Фрейда пользовалось огромной популярностью среди европейских интеллектуалов, с которыми дружил Бердяев.⁴⁰ По Фрейду, психопатологические явления составляют неизбежный элемент нашей каждодневной

жизни, и в этой связи ретроградно было бы их рассматривать со знаком «минус». Соответственно, ненормативность гения должна рассматриваться со знаком «плюс». В таком контексте гений просто обязан иметь сексуальные отклонения, в том числе и те, которые утверждал Фрейд в своем заочном диагнозе психического состояния Достоевского. Был бы сам Бердяев польщен диагнозом Фрейда? Мы считаем, что ответ на этот вопрос не может быть однозначным. Мы собираемся в будущем уделить теме «Достоевский в контексте фрейдизма и неофрейдизма» более пристальное внимание.

Примечания и ссылки к Приложению

- ¹ **Бердяев Н.А.** *Мирозозерцание Достоевского*, с. 110.
- ² **Ермаков И.Д.** *Психоанализ литературы. Пушкин. Гоголь. Достоевский*. Москва: Новое литературное обозрение, 1999, с. 769. Текст «Ф.М. Достоевский. Он и его произведения» напечатан по машинописной рукописи 1925 года. Могущество Эдипова комплекса – доминирующая идея рукописи Ермакова. Этот новаторский подход до него уже применили ученики Зигмунда Фрейда; немецкий психоаналитик И. Нейфельд и Т.К. Розенталь. (О судьбе Татьяны Розенталь см. **Эткинд, Александр.** *Эрос невозможного. История психоанализа в России*. Спб., 1993, с. 224 – 226). Отметим, что в 1923 году вышла небольшая книжка **Кашиной-Евреиновой** «Подполье гения. (Сексуальные источники творчества Достоевского)». В связи с популярностью жанра патографий русские психиатры обращались к Достоевскому, Толстому, Гоголю как к примерам больных гениев. См. примечание 38.
- ³ **Ермаков И.Д.** *Op. cit.*, 360.
- ⁴ Там же, с. 361.
- ⁵ Там же, с. 371.
- ⁶ **Zweig, Stefan.** *Die Baumeister der Welt: Versuch einer Typologie des Geists*. Vol. 3. *Drei Meister: Balzac, Dickens, Dostojewski*. Leipzig: Insel-Verlag, 1928, с. 89 – 220.
- ⁷ **Фрейд, Зигмунд.** *Op. cit.*, кн. 1, с. 393.
- ⁸ Там же, с. 394.
- ⁹ **Dostoevskaja, Liubov' Fedorovna.** *Dostojewski geschildert von seiner Tochter A. Dostojewski*. Munich: E. Runhart, 1927. Михаил Андреевич Достоевский имел достаточно своих пороков, не было необходимости приписывать ему пороки еще и Федора Павловича Карамазова. Исследователи биографии Достоевского опровергают мнение дочери. См. **Joseph Frank.**

Dostoevsky. The Seeds of Revolt 1821 – 1849. Robson books, 1977, Appendix. Freud's Case-History of Dostoevsky, 379 – 391, см. Также **Волгин И.** *Родиться в России. Достоевский и современники. Жизнь в документах.* Москва: Книга, 1991.

^{10.} **Фрейд, Зигмунд.** *Op. cit.*, с. 407.

^{11.} Там же, с. 408.

^{12.} Там же, с. 409.

^{13.} Там же.

^{14.} Там же, с. 413.

^{15.} Там же, с. 414.

^{16.} Там же, с. 415.

^{17.} Там же, с. 421.

^{18.} Там же, с. 420.

^{19.} **Выготский, Лев.** *Психология искусства.* Москва, 1987, с. 81.

^{20.} О восприятии Достоевского в среде английских писателей-модернистов (D.H. Lawrence, V. Woolf, A. Bennet, Joseph Conrad и др.) См. **Peter Kaye.** *Dostoevsky and English Modernism 1900 – 1930.* Cambridge Univ. Press, 1999, с. 19, 39, 52; отражение тезисов Фрейда в работах Андре Жида и Томаса Манна см. ниже.

^{21.} Используя многие данные, в том числе, даты приезда Тургенева и Достоевского в Петербург, а главное, факты вражды между писателями в этот период, В. Захаров пришел к выводу, что такой встречи не было. При этом Владимир Захаров добавляет, что характер Достоевского и накопленные взаимные обиды абсолютно исключают «покаянный» визит. См. **Захаров В.Н.** *Проблемы изучения Достоевского.* Петрозаводск, 1978, с. 88 – 91.

^{22.} **Andre Gide.** *Dostoevsky.* With an Introduction by Arbold Bennet. London: Secher and Warburg, 1949, p. 80.

^{23.} **Томас Манн.** *Достоевский - но в меру.* Собр. Соч., т. 10, Москва, 1961, с. 333. Томас Манн не поверил сплетне, но поверил «покаянному визиту» Достоевского Тургеневу. «Очевидно, это гнусное преступление постоянно занимало нравственную мысль писателя. Утверждают, что однажды Достоевский в разговоре со своим знаменитым собратом по перу Тургеневым, которого он ненавидел и презирал за его западнические симпатии, признался в собственном грехе подобного рода; разумеется, это была ложь, которой он хотел испугать и смутить ясного

духом, гуманного и глубоко чуждого всяким «сатанинским глубинам» Тургенева». Таким образом, Томас Манн проявил известный такт в отношении к сплетне. Тем не менее, в очерке **«Достоевский – но в меру»** чувствуется «дух Фрейда» и весь набор характеристик венского психиатра таких, как: «психологическая родственность Достоевского и Ницше» (с. 334), «эпилепсия, сознание, отягощенное чувством вины и преступности» (с. 331).

- ^{24.} *Неизданный Достоевский. Литературное наследство*, т. 83, с. 620. В записной книжке Достоевского содержится запись, показывающая его возмущение цензурой «Русского Вестника» и возникшими сплетнями. «Русский Вестник» «поправлял мою грязь». **Я не отвечал. Этого не было. Из каких источников. Ставрогин (неверующий в торжество живой жизни, укор одного грязного поступка)** (курсив – Т.Б.), т. 83, с. 554 – 555. В данном томе Литературного наследства содержится вступительная статья Л.Н. Розенблюм, в которой прослеживаются отношения Н. Страхова и Достоевского.
- ^{25.} **Jackson, Robert Louis.** *Dialogues with Dostoevsky. The Overwhelming Questions.* Stanford Univ. Press, 1993, p. 104 – 120. Автор прослеживает историю письма Страхова Толстому, ответное письмо Льва Николаевича и другие источники, относящиеся к теме.
- ^{26.} **Slonim, Mark.** *The Three Loves of Dostoevsky.* N.Y.: Reprint, 1955; **Достоевская А.Г.** *Воспоминания.* Москва. Художественная литература, 1971, с. 403.
- ^{27.} **Трубецкая З.А.** *Достоевский и А.П. Filosofova.* (Публикация С.В. Белова). // Русская литература, Ленинград, 1973, № 3, с. 116 – 118. Белов познакомился с Зинаидой Александровной Трубецкой, преподавательницей русской литературы в Монреальском университете, в 1971 году, на конгрессе славистов. По просьбе Белова З.А. Трубецкая записала рассказ своего дяди, Владимира Filosofova.
- ^{28.} Там же, с. 117.
- ^{29.} В. Захаров приводит несколько высказываний Достоевского, которые показывают, насколько оценка аффекта у Достоевского несовместима с моралью тех, кто распустил слухи о «ставрогинском» преступлении писателя. (Литературное наследство, т. 83, с. 537.) Другой исследователь, Игорь Волгин, занимался поиском фактов, подкрепляющих рассказ З. Трубецкой и, прежде всего, в романах писателя. В «Преступлении и наказании» Свидригайлову снится сон о четырнадцатилетней утопленнице, над которой он надругался. Описание теплого, солнечного праздничного дня в романе совпадает с описанием такого же теплого дня в исповеди Ставрогина (эпизод с Матрешей). В рассказе Достоевского, переданного Filosofoвой, было упомянуто, что девочке было девять лет и она была сверсницей писателя. По расчетам Волгина, день, когда произошло «злодеяние», мог приходиться на 1831 год на Троицу 7 июня. Благодаря празднику на территории Мариинской больницы могли оказаться посторонние люди и отсутствовал медицинский персонал.

Достоевский был очень внимателен к датам. «Все произошло в июне», – говорит Ставрогин. В «Преступлении и наказании» сказано: «праздничный день, Троицын день» (6, 391). Пьяный насильник – зверь – призрак далекого детства – обращается в насильника, духовно утонченного, см. **Волгин И.Н.** *Родиться в России. Достоевский и современники: жизнь в документах*. Москва: Книга, 1991, с. 131.

30. **Богданов Н.Н.** «Просиять сквозь ледяную мглу». // Достоевский и мировая культура. 1999, Альманах № 12, с. 176 – 192. В этой статье автор, психиатр по профессии, доказывает, что род Достоевского был «эпилептический». Связь между болезнью и гениальностью очень сложна, «реализовавшийся талант так далеко отстоит от болезни, что даже может рассматриваться как противоположный в этой проблеме».
31. Американский ученый Joseph Frank в Приложении к первому тому биографии Достоевского (Appendix. Freud's Case-History of Dostoevsky) использовал архивные материалы, опровергающие связь приступов эпилепсии с чувством вины по поводу «желаемой» смерти отца Михаила Андреевича Достоевского. См. подр. **Frank, Joseph.** *Dostoevsky. The Seeds of Revolt, 1821 – 1849.* Robson books, 1977, pp. .
32. **Кузнецов, Сергей.** *Федор Достоевский и маркиз де Сад. Связи и переклички.* // Достоевский и мировая культура. Москва, 1995, Альманах № 5, с. 76 – 88.
33. **Бердяев Н. А.** *Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого.* // Бердяев Н.А. О назначении человека. Москва: Республика, 1993, с. 295, 294.
34. **Лосский Н.О.** *Достоевский и его христианское мировоззрение.* Нью-Йорк: Изд-во Чехова, 1953.
35. **Rice, James L.** *Dostoevsky and the Healing Art: An Essay in Literary and Medical History.* Ardis, Ann Arbor, 1985, p. 100.
36. Мы пользуемся возможностью поблагодарить профессора Олега Сергеевича Пугачева, указавшего нам на данный архив П.И. Новгородцева.
37. **Руднев В.П.** *Словарь культуры XX века.* Москва: АГРАФ, 1999, с. 368 – 370.
38. **Sirotkina, Irina** *Diagnosing Literary Genius. A Cultural History Of Psychiatry in Russia, 1880 – 1930.* Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2002, p. 45 – 73.
39. Ходасевич, Владислав. Конец Ренаты. (1939) // Русский Эрос или Философия любви в России. Москва: Прогресс, 1991, с. 337 – 349.
39. Томас Манн хлопотал о присуждении З. Фрейду Нобелевской премии в области литературы и искусства. В письме Томаса Манна Льву Шестову от 31.12.1930 (Лев Шестов поддерживал кандидатуру Ивана Бунина) мы читаем: «Что касается Нобелевской премии, то я думаю и о Зигмунде Фрейде, чьи изыскания оказали столь

глубокое влияние на науку о психике и на литературу». См. Баранова-Шестова Н. *Жизнь Льва Шестова*. Ор. cit., т. 2, с. 63.

ГЛАВА III

БОРИС ВЫШЕСЛАВЦЕВ: РУССКАЯ СТИХИЯ У ДОСТОЕВСКОГО

1. Парадигма Вышеславцева: «этика преображенного Эроса»

Борис Петрович Вышеславцев (1877, Москва – 1954, Женева) принадлежит к числу тех мыслителей, с именем которых связывается продолжение традиции Религиозно-философского ренессанса в Русском Зарубежье.¹ Он был одним из пассажиров «философского парохода», на котором в 1922 году навсегда покинули Россию 160 известных деятелей русской культуры, высланные по декрету В.И. Ленина. В эмиграции изменился набор тем, которые волновали Вышеславцева, значительно возрос в его творчестве удельный вес социальной проблематики. В эмиграции Вышеславцев начал писать о Достоевском. До конца жизни писатель оставался его философским «собеседником».

В настоящей главе мы намерены проанализировать вариации Вышеславцева по поводу следующих философем Достоевского: «сердце», «бессмертие», «русский национальный характер». Данные философемы, как мы это продемонстрируем, неоднократно встречаются в произведениях писателя, каждая из них представляет собой комплекс идей, имеющих важное значение в мировоззрении Достоевского.

С нашей точки зрения, выбор философем Достоевского и их «обработка» у Вышеславцева являются новаторскими. Боль Достоевского о страдальческой судьбе человека, как отмечали исследователи творчества писателя, «достигала белого каления», и его сердце «вечно сочилось кровью».² Вышеславцев первым обратил пристальное внимание на темы, связанные с «сердцеведением» у Достоевского. Вслед за Достоевским, он утверждал, что неспособность любить есть «окаменение сердца», «духовный склероз».³ Вышеславцев создал «философию сердца», которая представляет собой солидный комментарий к «феноменологии сердца» в художественных произведениях Достоевского. И этот тезис мы намерены развернуть в следующем параграфе диссертации.

Выше, в параграфе «Человекобог и логическое самоубийство» (глава I) и в параграфе «Философема «живая жизнь» в интерпретации Бердяева» (глава II) мы дали оценку интерпретаций Шестова и Бердяева таких кардинальных тем в философской антропологии, как смысл жизни и вера в бессмертие. Тема бессмертия занимает важное место и в парадигме Вышеславцева.⁴ В настоящей главе мы намерены ограничиться только интерпретацией отрывка, найденного Вышеславцевым в записной книжке Достоевского (1864). Вышеславцев явился первым публикатором и комментатором отрывка, который он назвал «Достоевский о любви и бессмертии» (1932).⁵

В эссе «Русская стихия у Достоевского» (1923) Вышеславцев представил оригинальные вариации философемы «русский национальный характер». В том же 1923 году он выступил в Италии с лекцией «Русский национальный характер», построенной на интерпретации русских народных сказок. Вышеславцев новаторски применил в лекции теорию Карла Юнга об архетипах коллективного бессознательного на материале народных сказок. В этом плане Вышеславцев выступил как предтеча одного из современных направлений достоевсковедения, изучающего мифопоэтические схемы в романах Достоевского. Вышеславцев создал вариацию «русская стихия», и эта вариация, наравне с «философией сердца» и проблематикой бессмертия, определила содержание и структуру настоящей главы диссертации.

Имя Вышеславцева в достоевсковедении появилось совсем недавно, в связи с републикацией его комментариев отрывка из записной книжки Достоевского 1864 года, условно названного «Достоевский о любви и бессмертии». Комментарий Вышеславцева вошел в сборник статей «О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881 – 1931 годов». Выпущенный в 1990 году (в эпоху эйфории по поводу «возвращения» творчества писателей и мыслителей Русского Зарубежья на родину), сборник о Достоевском приобрел большую популярность.⁶ В сборнике были собраны работы, почти неизвестные даже достоевковедам, а именно: работы Л. Карсавина, Э. Радлова, И. Лапшина, С. Гессена, Б. Вышеславцева.

В 1994 году была впервые издана в России книга Вышеславцева «Этика преображенного Эроса» (1931), и имя философа было включено в репертуар

дипломных работ философского факультета МГУ, появились публикации о его творчестве.⁷ Как было отмечено во Введении, многие работы Вышеславцева о Достоевском до сих пор хранятся в Архивах. Вышеславцеведение только начинается, и в этой связи мы считаем целесообразным ввести в научный оборот не только работы ученого, но и некоторые значительные факты его интеллектуальной биографии, релевантные интерпретации философских взглядов Достоевского.⁸

Вышеславцев читал лекции вместе с Бердяевым в Вольной Академии духовной культуры. Мы не располагаем документами о курсах, но очевидно, что сам факт сотрудничества с Бердяевым в «рассаднике вольнодумства» был достаточным, чтобы принять решение о высылке Вышеславцева.⁹

Во Введении к данной диссертации мы отмечали причины обращения деятелей культуры к наследию Достоевского. По меткому замечанию писателя Марка Алданова, идеи «Великого Инквизитора» о «сытом счастье», навязанном насильственным путем, отчасти воплотились в организации допросов на Лубянке, где побывали все подлежащие высылке в 1922 году писатели и ученые.¹⁰ Таким образом, историко-социальные, культурные и психологические причины обращения Вышеславцева к творчеству Достоевского были те же самые, что и у других деятелей Русского Зарубежья.¹¹

По нашему убеждению, у Вышеславцева были и сугубо философские причины обращения к творчеству писателя. Многие темы Достоевского стали и его излюбленными темами: психология власти, нивелировка личности в индустриальном обществе, русский национальный характер, сердце как источник свободы и творчества, сублимация подсознания через религиозный катарсис.

Борис Вышеславцев не получил той широкой известности в среде европейской интеллигенции, которой пользовались некоторые философы Русского Зарубежья: Шестов, Бердяев, Лосский, Чижевский, Степун. Во-первых, книг у него сравнительно мало, во-вторых, его главная книга «Этика преображенного Эроса» (1931 г.) не была переведена на иностранные языки, равно как не были переведены и многие оригинальные статьи, которые он печатал в журнале «Путь». Больше всего «повезло» его книге «Философская

нищета марксизма» (1952 г.). Написанная в разгар холодной войны, книга выдержала несколько изданий (2-е издание – 1957, 3-е издание – 1971) и рецензировалась в философских журналах Европы и США.¹²

Как было отмечено выше, для нашего исследования важно, кто интерпретирует, т.е. важна личность интерпретатора и круг его интересов, и особенно важны те теоретические построения, которые были продуцированы под воздействием творчества Достоевского. Нам пришлось собирать сведения о жизни и творческой деятельности Вышеславцева из разных источников, прежде всего, из мемуарной литературы его коллег и знакомых. Мы использовали также и собственные архивные изыскания.

Ввиду неизученности темы мы ставим целью воссоздать картину будней философской эмиграции в Берлине и Париже и выявить востребованность творчества мыслителей в русской диаспоре и среде европейской интеллигенции.¹³ При этом мы намерены особо отметить факты, связанные с достоевсковедением в Русском Зарубежье.

В 1923 году в Берлине вышла книга Вышеславцева «Русская стихия у Достоевского». В журнале «Новая русская книга» был опубликован его рассказ «Париж» и статья «Чувство созерцательной красоты». В 1923 году вышла рецензия Вышеславцева на Берлинское издание Полного собрания сочинений Достоевского.

В рецензии читаем:

Появление за границей в свет полного собрания сочинений Достоевского следует признать в высшей степени своевременным, как своевременным является и то увлечение Достоевским, которое обнаруживается повсюду в Европе и Америке. Оно является ответом на ясно выраженные запросы западно-европейского духа, уставшего от рефлексии, ищущего мудрости. <...> В произведениях Достоевского есть мудрость, таинственно сохраненная русским духом в его мирских странствиях, в «хождении по мукам» и в отшельническом покое. Это древний Эрос, снова ставший молодым и прекрасным в гимне христианской любви, это огонь с неба, когда-то похищенный греками и сохраненный византийцами и православными в трепетном пламени восковой свечи. Она еще не потухла, несмотря на мор и голод, несмотря на татарское иго и многие другие беды.¹⁴

Величавый тон рецензии может сейчас вызвать снисходительную улыбку. Для Вышеславцева, как и для всей русской колонии, выход в свет полного собрания сочинений великого писателя было торжественным событием. Как писал историк Марк Раев, русская эмиграция была полна

решимости «духа не угашать».¹⁵ В обширной рецензии Вышеславцева отмечены важные темы Достоевского: о судьбах России, о полярности русского национального характера, о вере и атеизме и др. Поиск национальной идентичности, национально-характерологический облик России стал важной темой самого Вышеславцева, что нашло отражение в эссе «Русская стихия у Достоевского», а также в его лекции, прочитанной в том же 1923 году в Италии, во многочисленных фрагментах его книг и статей, посвященных интерпретации творчества Достоевского.

Возможно, в середине 1920-х годов произошло знакомство Вышеславцева с Карлом Юнгом (1875 - 1961), которое сыграло значительную роль в создании «Этики преображенного Эроса» в целом и фрагментов, связанных с интерпретацией Достоевского, в частности.¹⁶ В своих воспоминаниях о знакомстве с Вышеславцевым в 1940 г. Ариадна Тыркова-Вильямс писала: «Вышеславцев отмечал, что встреча с Юнгом была одной из самых счастливых встреч в его жизни».¹⁷

Во время войны Вышеславцев вступил в ряды Национального-трудового союза (НТС) – организации российских солидаристов, которая в оккупированной немцами Европе действовала в подполье.¹⁸ После войны жил в Швейцарии. Последние годы жизни Вышеславцев провел в Женеве, где лечился от туберкулеза. Он печатался в «Гранях», в «Новом журнале», работал над книгой «Вечное в русской философии», которая вышла уже после его смерти в 1955 году. В книгу, в частности, вошли эссе о Пушкине: «Многообразие свободы в поэзии Пушкина» и «Вольность Пушкина (индивидуальная свобода)».¹⁹ Выбор имен русских классиков, о которых писал Вышеславцев, очень характерен для культуры Русского Зарубежья: Пушкин, Достоевский, Толстой.

В 1957-1958 гг. вдова философа передала его архив в Бахметьевский архив Колумбийского университета. В октябре 1994 года, благодаря стипендии Института русских исследований имени Дж. Кеннана, нам удалось в течение недели ознакомиться с архивом Вышеславцева и подготовить некоторые материалы к публикации. Однако в целом архив философа, в частности цикл лекций о Достоевском, еще ждет своих исследователей.²⁰

...

Философские построения Вышеславцева относятся к области трансцендентальной метафизики. В основе его философии лежит постулат о том, что Абсолютное, будучи иррациональным, лежит в основе рационального. Вышеславцев строит свою этику на метафизическом базисе: человек – абсолютоподобен, т.е. богоподобен.²¹

Сам Вышеславцев называет свою философию «идеал - реализм», иногда «мистический реализм», который отвергает как материализм, так и односторонность рационального идеализма. Вышеславцев отвергает материализм за сведение высших форм к низшим, идеализм – за игнорирование иррационального.²²

Вышеславцев создал оригинальную парадигму, в которой христианизированный платонизм соединяется с аналитической психологией К. Юнга. Он заимствовал из школы Юнга такие понятия, как: **сублимация подсознательного, воображение, внушение, религиозный образ, коллективное бессознательное, архетип и многое другое.** Однако в контексте «Этики преображенного эроса» понятие «сублимация», равно как и другие понятия, приобретают дополнительные семантические значения.

Концепция Вышеславцева о сублимации подсознания основана на Платоновом учении об Эросе.²³ По Вышеславцеву, понятие «Эрос» у Платона объемлет и сексуальную сферу, и психическую энергию, и жажду власти и господства. Иными словами, Эрос объемлет то понимание психического бытия, которое с разных сторон разрабатывали Фрейд, Юнг и Адлер. «Эрос Платона объемлет все это: он означает существенную и несводимую функцию души, функцию стремления, уходящую в бесконечность и многообразную по содержанию, но всегда направленную на **возрастание бытия, на его «валоризацию».**²⁴

В парадигме Вышеславцева сублимация подсознания соответствует термину «обожение» в христианской мистике. Согласно учению ранне-христианских отцов-аскетов IV-VIII вв., путь единения с Богом лежит через очищение сердца от греховных и суетных помыслов через духовную сосредоточенность, через покаяние, молитвы, христосодержательную любовь.²⁵ *Доминантной установкой является ориентация на*

*преображение человека, которое «достигается действием благодати и нашим прорывом к ней».*²⁶ (курсив – Т.Б.) По точным словам Вышеславцева, Эрос – это жажда обожения и вера, что «красота спасет мир» (Достоевский).²⁷

Сходство концепции Вышеславцева с Юнгом прежде всего в том, что духовные ценности культуры и религии представляют собой не невроз (фиктивную сублимацию по Фрейду), а реальное преобразование бессознательного. Подсознание оказывает сопротивление, которое можно сублимировать не разумом и волей, а воображением. Воображение преобразует инстинкты, вводя религиозный образ в область бессознательного. Благодаря красоте Божественного образа, воображение очищает Эрос. Эрос – это жажда мудрости и Божественной красоты. Эрос – это влюбленность в жизнь, жажда полноты жизни и жажда вечной жизни.²⁸

С нашей точки зрения, семантическая емкость философемы Достоевского «живая жизнь» может включать приведенное выше определение Эроса. Мы рассматриваем построения Вышеславцева в парадигме «преображенного Эроса» как актуализацию потенциальных смыслов философемы «живая жизнь».

Выше (глава II, раздел 8) мы приводили свои аргументы, касающиеся преобразования к «живой жизни» Раскольников (6, 420) и Мити Карамазова (14, 457). Достоевский не пользовался термином «сублимация», но в сюжетной прагматике его романов религиозные образы имеют важное значение в преобразовании бессознательного. Используя методологию К. Юнга, Вышеславцев интерпретировал Достоевского в оригинальной связи, а именно, подчеркивая мощную силу внушения конкретного религиозного образа. В «Этике преображенного Эроса» Вышеславцев приводит слова Псалма «Внуши, Боже, молитву мою» и образ Сеятеля-Творца, который бросает зерна слов в почву – сердце.²⁹ В парадигме Вышеславцева сублимация как преобразование подсознательного в возвышенное, имеет онтологическое значение.

В «Этике преображенного Эроса» Вышеславцев ставит «роковой» вопрос: почему моральный закон, основанный на запретах и «табу» (не убий,

не укради и т.д.) оказывается часто бессильным перед лицом эмоций, страстей и злой воли? (Этот вопрос, как известно, ставят и идееносные герои Достоевского: Подпольный человек, Раскольников, Иван Карамазов). Отнюдь не отрицая прагматически-моральной стороны категориального императива Канта и запретов, без которых вряд ли можно поддерживать социальную структуру общества, Вышеславцев справедливо указывает на то, что эти запреты пробуждают дух иррационального сопротивления подсознания велениям этического разума.³⁰ «Пришел закон и умножился грех», - эти слова Апостола Павла Вышеславцев на разные лады повторяет в своих студиях.

В противоположность этики закона Вышеславцев выдвигает этику **благодати**. В этике благодати иррациональные силы подсознания не противодействуют этическим запретам, они исчезают, а точнее заменяются благодатной динамикой духа. **Злые страсти не подавляются, а сублимируются**. Человеческое «я», возвышаясь в порядке сублимации над миром, «предстает Абсолютному», видит свет, исходящий от Бога. «И свет во тьме светит и тьма не объяла его» (Ин, 1, 5).

Подсознание реагирует на положительные и отрицательные образы. Но захочет ли либидо подчиниться возвышенному и прекрасному? По Вышеславцеву, Библия дает на это оптимистический ответ: «Здесь позволителен исконный бытийственный оптимизм Библии: человек любит то, что «добро зело», что с самого начала нравится Богу в его творении, что есть свет, красота, **нарастание жизни**, восходящая иерархия Бытия, т.е. «сублимация» (Быт. 1:4, 10, 12, 18, 21, 25, 31).³¹

По мысли философа, Эрос не ограничивается либидо. **Вышеславцев настаивает на том, что Эрос расширяется до энергии творчества**. Душа стремится к идеалу, но ведь есть еще капризное «не хочу». Возможна ли сублимация произвола? **Вышеславцев отвечает, что у Фрейда невозможна, потому что у него нет метафизики, нет Абсолюта, возвышающегося над человеком**. Тут мы считаем целесообразным сделать предварительные замечания.

Вышеславцев целенаправленно противопоставляет «**конкретный идеализм**» Достоевского и **фрейдизм**. В «Этике преображенного Эроса» мы (как и в случае Бердяева) не найдем критического анализа очерка Фрейда

«Достоевский и отцеубийство». Однако Вышеславцев произвел ревизию концепции сублимации во фрейдизме, и этот элемент парадигмы философа имеет отношение к теме данной диссертации. В «Этике преображенного Эроса» дана развернутая критика сублимации по Фрейду. Приведем главные тезисы:

- Психоанализ Фрейда не справился с тем кладом глубинной душевной жизни, которую он сам нашел. Плоскость его рационалистических и натуралистических понятий неадекватна глубине иррациональности.
- Классическая ошибка Фрейда в том, что он пытается высшее (сферу духа) объяснить через низшее (инстинкты). Шелер назвал такое сведение «игрой на понижение» (*Spekulation à baisse*). В мировоззрении Фрейда сублимация невозможна. Сублимация возможна, когда есть **возвышенное** (*Sublime, das Erhabene*), есть «Всевышний». У Платона сублимация возможна, так как над эросом есть мир идей, у Фрейда – нет. У Фрейда и религия, и любовь, и Всевышний – иллюзия. Не иллюзия – сексуальное влечение и его удовлетворение.
- По Фрейду, сублимация сексуальности объясняется из морали, но сами высшие моральные ценности есть результат сублимированной сексуальности. Фрейд не в состоянии разорвать порочный круг.³²

Не имея возможности развернуть аргументацию Вышеславцева в полном объеме, отметим, что он дискредитировал учение Фрейда о сублимации в целом, а, в частности, **постулат Фрейда о том, что подавленная сексуальность сублимировалась в гениальное творчество Достоевского.**

В «этике благодати» сублимация произвола возможна, так как **«аксиома зависимости» от Абсолюта** может преобразовать «свободу произвола». По мысли Вышеславцева, человек живет, существует, мыслит и действует лишь в отношении к Абсолютному. Если бы не было этой зависимости от Абсолюта, от «Другого», то это означало бы нашу закованность в самих себе, нашу пойманность в заколдованном кругу самопознания.³³ Подсознание способно сублимироваться, то есть возвышаться, способно порождать «преображенный Эрос», потому что, человек любит то, что «добро зело, то что и Богу нравится в своем творении: свет, красота, нарастание жизни, восходящая иерархия бытия.

Предложенная Вышеславцевым концепция трансформации бессознательного выдвигает тезис **сохранения бессознательного и**

перестройки его через воздействие на воображение и введение религиозного образа. Достоевский писал, что всю жизнь его мучил вопрос бытия Божия. Идееносные герои дают разные ответы на этот вопрос. С точки зрения задач данной главы, нам важно вспомнить вопрос, который задал Иван брату Алеше: «Человек ли сотворил Бога, или Бог человека?» (14, 214) С одной стороны, ответ Ивана сформулирован в следующих словах Вольтера: “S’il n’existait pas Dieu il faudra l’inventir” («Если бы не было Бога, то следовало бы его выдумать»). С другой стороны, тот же Иван саркастически удивляется, как такое «злое и дикое животное, как человек» додумалось до идеи Всепрощающего и Всеблаготворца:

«И не то странно, не то было бы дивно, что Бог в самом деле существует, но то дивно, что такая мысль – мысль о необходимости Бога – могла залезть в голову такому дикому и злому животному, как человек, до того она свята, до того она трогательна, до того премудра и до того она делает честь человеку». (14, 214)

В парадигме «Этики преображенного Эроса» Вышеславцев дает свой вариант ответа на косвенный вопрос Ивана Карамазова. **На наш взгляд, ответ Вышеславцева аутентичен замыслу Достоевского.**

Преображение Эроса в этике Вышеславцева неразрывно связано с «философией сердца». Видимо, эта тема давно вынашивалась им. Приступив к редактированию журнала «Путь», Вышеславцев уже в 1925 году поместил в нем свою статью «Значение сердца в религии». Дополненная и доработанная статья стала основой небольшой книжки «Сердце в христианской и индийской мистике» (1929 г.). Вышеславцев не раз возвращался к этой теме. Глава «Значение сердца в философии и религии» вошла в его итоговую книгу «Вечное в русской философии» (1955).

Тема сердца – одна из заветных струн русской философской лиры³⁴, имеющая, как мы покажем ниже, архиважное значение в мировоззрении и творчестве Достоевского. Основная нить рассуждений Вышеславцева связана с пониманием сердца как подлинного «Я» человека в его богоподобной личности. Этой теме посвящен следующий раздел диссертации.

Анализируя парадигму Вышеславцева, мы считаем целесообразным хотя бы кратко коснуться темы психологии власти, которая интересовала как Достоевского, так и Вышеславцева. Как мы неоднократно подчеркивали,

межличностных отношениях. Эти же вопросы, как мы покажем ниже, волновали и Вышеславцева, что нашло отражение в его комментированном конспекте книги В.В. Розанова «Легенда о Великом инквизиторе» (1924).^{34а}

Как специалист по философии права, Вышеславцев оставил богатое наследие по проблематике психологии власти. В 1934 году в журнале «Путь» появилась его статья «Власть масс». В Бахметьевском архиве хранятся подготовительные материалы к лекциям по этой теме, которые он читал в Русском Богословском институте (Сергеево Подворье) в Париже, а также машинописная рукопись на французском языке «*Psychanalyse du pouvoir*» («Психоанализ власти»).³⁵ Вышеславцев выезжал читать лекции в Швейцарию, Бельгию, Италию и другие страны; видимо, рукопись представляет собой материал лекции, который он готовил для поездки.

В 1930-х годах Вышеславцев был одним из немногих мыслителей (наряду с испанским философом Ортега-и-Гассет, 1883 – 1955), который зафиксировал феномен «массового сознания». В «Восстании масс» (1929) Ортега-и-Гассет ввел в европейский менталитет понятие «масса», отмечая, что репрезентанты «масс» живут без определенного жизненного проекта, находя смысл существования в предельной идентичности с другими, добровольно передоверяя социальную ответственность государственной власти³⁶.

Как и Ортега-и-Гассет, Вышеславцев отмечал, что катастрофический рост народонаселения, ошеломляющий рост номенклатуры новых вещей и социальных институтов приводит к тому, что «массы» не успевают пройти процесс социализации, не успевают окультурить новые явления. В массах разрастаются люмпеновские настроения. К сознательному творчеству они не способны, но зато способны к разрушению культуры и взаимоистреблению.

Углубляясь в проблемы психологии власти, Вышеславцев не мог «пройти» мимо поэмы «Великий инквизитор». По его убеждению, которое он высказал в книге «Вечное в русской философии», два произведения представляют собой грандиозное толкование «искушения властью»: «Великий инквизитор» Достоевского и «Краткая повесть об Антихристе» Владимира Соловьева.³⁷ Подчеркивая пророческий смысл этих произведений, Вышеславцев писал: «... мистика зла и совершенство его организации

оказываются гораздо страшнее действительности. Тирания приобретает фантастические формы».³⁸

В архиве Вышеславцева мы разыскали комментированный конспект книги В. Розанова «Легенда о Великом инквизиторе». Конспект написан на основе книги Розанова, изданной в Берлине в 1924 году.³⁹

Отметим некоторые места конспекта, в которых Вышеславцев развенчивает теорию Ивана Карамазова о неприятии мира Божьего, ибо в нем гибнут невинные.

Здесь самое грандиозное преступление универсальной тирании и убеждения духа оправдывается скорбью к человеку, к малым сим и страхом перед страданием ребенка. — Поэтому вся интродукция Ив. Карамазова: неприятие преступления как пути истории — уничтожается Великим инквизитором, или уничтожает его, ибо инквизиция есть прикрытие преступления, мучительства и сожжения, как пути истории. Все эти слезливые ламентации над «детками» и их слезинками должен отбросить тот, кто сознает «правду» Инквизитора: он не побоится сжечь и самого Христа.⁴⁰

Поясним, что ярое негодование Вышеславцева вызывает теория Ивана Карамазова, изложенная в главе «Бунт». Фактически, Иван излагает мысли Белинского, требовавшего у Гегеля ответа за все жертвы истории. Белинский не принимал мира Божьего, потому что в нем царит несправедливость, но при этом требовал крови угнетателей, чтобы обеспечить «счастье миллионов». «Слезинка ребенка» Белинского и Ивана Карамазова, как отмечает Вышеславцев, дорого стоила человечеству.

Заключительные фразы конспекта показывают, что Вышеславцев тесно связывал социально-философские взгляды Белинского с идеологией победившего «русского марксизма», с властью большевиков и «красным террором». В конспекте читаем:

... отправляясь от этой «слезинки», Белинский требовал *всеобщей гильотины* (подчеркнуто — Б.В.), т.е. моря слез и преступления. Кроме того, «слезинка» ребенка — только тогда имеет значение, когда этот ребенок «пролетарского происхождения»; «слезинка» буржуазного или, еще хуже, — царского ребенка преспокойно орошает почву будущих «пролетарских поколений». Любовь к «человечеству» и крокодиловы слезы, проливаемые над слезами «пролетариата», приводят прямо к универсальной тюрьме ГПУ и к таким ужасам, которые далеко превосходят все, чем Иван Карамазов пытается потрясти наши сердца.⁴¹

Темы «психология власти» и «власть масс» Вышеславцев развивал в своей книге «Кризис индустриальной культуры» (1953).⁴² Как было

философии, тем громадным социальным сдвигам, свидетелем и участником которых он сам был. По ряду причин, прежде всего, в силу того, что крупная работа Вышеславцева «Кризис индустриальной культуры» была создана в 1953, наше исследование психологии власти в этой работе осталось за рамками текста диссертации. Представляя парадигму Вышеславцева, мы сочли целесообразным лишь отметить плодотворную, на наш взгляд, линию будущего исследования: «Тема власти у Достоевского, Хосе Ортеги-и-Гассета и Бориса Вышеславцева».⁴³ Что касается интересующего нас периода - 1922 – 1939 гг, то, вслед за В.В. Зеньковским, мы склонны рассматривать **вариации** Вышеславцева в контексте парадигмы, синтезирующей религиозно-нравственное любомудрие и современные философу открытия «глубинной психологии» - Tiefpsychologie.⁴⁴ Именно в таком контексте мы рассматриваем ниже «феноменологию сердца» в произведениях Достоевского и вариации Бориса Вышеславцева.

2. Художественная «феноменология сердца» в произведениях Достоевского и «философия сердца» Вышеславцева

«Этика преображенного Эроса» охватывает оригинальные построения Вышеславцева в области метафизики сердца. Доминантной установкой является ориентация на преображение Эроса через **очищение сердца**, которое жаждет Божественной мудрости и красоты. Вышеславцев создал «философию сердца» - своеобразный компендиум (compendium), который можно рассматривать не только как вариации философом Достоевского, но и как теоретическую базу «сердцеведения» в творчестве писателя. В повести «Записки из подполья» слово «сердце» встречается – 12 раз, в романе «Идиот» - 133 раза, в романе «Братья Карамазовы» - 248 раз. На пятнадцати страницах рассказа «Сон смешного человека» слово «сердце» встречается 16 раз!⁴⁵

Мы предполагаем, что смена акцентов в философских интересах Вышеславцева в эмиграции произошла благодаря углублению в творчество Достоевского. Готовя рецензию по поводу выхода в свет Полного собрания сочинений Достоевского в Берлине (1923), Вышеславцев прицельно

перечитал все произведения Достоевского. Почти в это же время он работал над эссе «Значение сердца в религии» (1925). Во всех работах, посвященных этой тематике, - «Сердце в христианской и индийской мистике» (1929), «Культура сердца» (1931), фрагменты в «Этике преображенного Эроса» (1931), а также в машинописных лекциях, которые хранятся в Бахметьевском архиве, - мы находим немало материала по «философии сердца» со ссылками на Библию, святоотеческую литературу, на произведения Достоевского.

Для того, чтобы дать оценку вариациям Вышеславцева, мы обратились к теоретическим истокам «философии сердца» у Вышеславцева и «сердцеведения» Достоевского. Вышеславцев прошел школу мыслей Паскаля, возможно, с помощью Макса Шеллера (Scheler, 1874 – 1928), основателя «философской антропологии» как самостоятельного течения, призванного соединить в себе конкретно-научное знание о человеке с целостным философским пониманием сущности человека. По словам Вышеславцева, Шелер открыл «логику сердца» Паскаля, и на этой идее стал строить свою теорию ценностей, которую продолжил Николай Гартман (1882 – 1950), и которая отразилась в аналитической психологии Юнга.⁴⁶ Таким образом, Вышеславцев открыл «метафизику сердца» Паскаля через своих непосредственных учителей философии - М. Шеллера и Н. Гартмана.

Вышеславцев неоднократно отмечал в своих работах заслугу Паскаля в понимании феномена сердца. В последнем труде «Вечное в русской философии» (1955) Вышеславцев посвятил этой теме эссе «Паскаль»⁴⁷. Вышеславцев также изучил творения Отцов Восточной церкви, учение исихазма. Главным источником «философии сердца» Вышеславцева стала Библия. В начале своей книги «Сердце в христианской и индийской мистике» Вышеславцев приводит многие значения сердца, встречающиеся в Ветхом и Новом Заветах. Отметим только значения наиболее объемные по семантическому диапазону: сердце как интимная функция сознания, как совесть (Пс. 33, 18); возрожденное, новое сердце (Еузек. 11, 19); сердце, чтобы познавать Бога (Псалм. 89, 12; Еккл. 7, 25; 8, 16); сердце укрепляет (Псал. 9) и ожесточает (Иер. 9, 25; Мк. 10, 5). Вышеславцев замечает, что Библия приписывает сердцу функции сознания, мышления, воли, совести. Более того,

сердце является центром жизни не только духовной и душевной, но и физической. Нападение на жизнь, есть нападение на сердце (Исх. 9, 16).⁴⁸

Многообразие библейских смыслов термина «сердца» Вышеславцев приводит как бы к одному знаменателю: это скрытый центр личности, «предельная глубина человека», порой недоступная для самого человека. Библейское понятие «сердца» Вышеславцеву представляется *«очень точным, даже математически точным, как центр круга, из которого могут исходить многие радиусы, или световой центр, из которого могут исходить бесконечно разнообразные лучи»*. (курсив – Т.Б.)⁴⁹ На наш взгляд, это оригинальное сравнение направлено против всех рационалистов, недоумевающих по поводу введения понятия «сердце» в философию.

Вышеславцев не ограничивает религиозный катарсис просветлением воображения и сублимацией свободы. Волевой свободный выбор совершается человеком через сердце, устремленное к Абсолюту. В его эссе «Сердце в христианской и индийской мистике» читаем:

Достоевский в наше время с громадною силою пережил и дал услышать биение истинных глубин человеческого сердца. «Сокровенный сердца человек» есть для него центр внимания и он всегда жив, потенциально прекрасен и потенциально безгрешен, среди греха, смерти и тьмы. Нет «мертвых душ». Существует только кажущееся, временное засыхание и умирание бессмертного ядра человеческого духа; на самом деле: «не оживет, аще не умрет». Световой центр в душе, «в сердце» – неистребим и может вспыхнуть всеозаряющим пламенем. На этом покоится изумительная динамичность потуханий и озарений человека, составляющая постоянную тему Достоевского.⁵⁰

Изучив теоретические истоки концепции сердца у Достоевского, выраженной, в частности, в таких философемах, как «чистое сердце» (5, 122, 159, 166; 14, 350; 26, 63), «сердце, помраченное развратом» (5, 122), «теоретически раздраженное сердце» (6, 348), «сердце как поле битвы Бога и дьявола» (14, 100) и других, мы сочли возможным сделать следующие выводы:

1) Ветхий и Новый Завет, которые входили в обязательный круг семейного чтения в детстве, оказали решающее влияние на его сердцеведение. Библия, как мы знаем, была единственной книгой, которую было разрешено читать Достоевскому в течение четырех лет каторги. В

краткая география и Новый Завет в русском переводе, исчерченный карандашом на полях и с отметками ногтем» (3, 176 – 177). Эти строки автобиографичны, так же, как и описание Нового Завета – «книги старой, подержанной, в кожаном переплете», - в романе «Преступление и наказание» (6, 248). О значении Библии в своей жизни Достоевский не раз высказывался в письмах. Некоторые свои мысли он «передал» своим героям: Мышкину, Макару Долгорукому, архиерею Тихону, старцу Зосиме, Алеше Карамазову.

2) Достоевский хорошо знал творения Отцов Церкви. В письме из ссылки Федор Михайлович просил брата Михаила прислать «Отцов Церкви и историю Церкви» (28, кн.1, 179). Вряд ли стоит сомневаться, что Достоевский тогда же прочитал присланные братом книги⁵¹. Позже, приступая в 1867 году к роману «Идиот», Достоевский записал на полях черновых набросков: «Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст» (9, 249).⁵² Их поучения вычитываются в романах «Идиот» и «Братья Карамазовы».

Среди любимых Достоевским авторов святоотеческих писаний были Нил Сорский и Тихон Задонский (22, 43).⁵³ В сочинениях Тихона Задонского «Об истинном христианстве» одна глава называется «О сердце человеческом». В ней, в частности, говорится, что «сердце является сосредоточием, в котором концентрируется вся личная жизнь человека, в ее наиболее характерных состояниях и обнаружениях».⁵⁴ У Достоевского эта мысль выражена несколько раз в отношении Раскольникова, который ставит эксперимент на своем собственном сердце. Не случайно «чувство бесконечного отвращения, начавшее давить и мутить его сердце <...> достигло теперь такого размера» (6, 10). Раскольников разделил людей на «имеющих власть» и на «тварь дрожащую». Но, фактически, разделил на имеющих сердце (а значит и совесть) и не имеющих. Сам он не мог побороть муки своего сердца. Его идея была, возможно, и не глупее других, но нельзя «обмануть натуру», т.е. свое сердце. (6, 322)

Сердце в значении «совесть», которая мучается удалением от Бога – своеобразная «нить Ариадны» в романах Достоевского. Одним персонажам Достоевский дает сокрушенное сердце, которое рано или поздно поможет им выйти из лабиринта и «придти к свету», другим дает сердце, неспособное возродиться, обрекающее героя, в конце концов, на гибель. Совершив

преступление, Павел Смердяков действительно заболевает. Перед тем, как отдать Ивану Карамазову пресловутые три тысячи (улику против себя и оправдание Дмитрия), Смердяков читает «Святого отца нашего Исаака Сирина слова». (15, 61). Перед самоубийством пишет записку: «Истребляю свою жизнь своею собственной волею и охотою, чтобы никого не винить» (15, 85). Что толкнуло на самоубийство Смердякова, который еще недавно размышлял, как можно на три тысячи открыть ресторан в Париже? В тексте нет ответа на этот вопрос, есть только намеки: болезнь и чтение Исаака Сирина.

3) Бесперспективно было бы представлять великого писателя учеником Паскаля, но школу мыслей Паскаля Достоевский прошел несомненно.⁵⁵ Могучая творческая самобытность Достоевского перекрывает все влияния. Целесообразнее говорить об их духовной конгениальности. Паскаль тоже был «жестоким талантом» для своей эпохи. Вольтер даже обвинил его в мизантропии. Дело в том, что Паскаль и Достоевский не спешили провозгласить величие человека, но они были далеки и от ненависти к нему. Им обоим было присуще «всемирное боление за всех» (13, 376), мечта о сочетании самоценности человеческой личности и духовной свободы.

Трагический гуманизм Паскаля и Достоевского не приводит ни к нигилизму, ни к скептицизму и цинизму в отношении высших идеалов человека. Достоевский, как никто из русских мыслителей, выразил паскалевскую диалектику величия и ничтожества человека в самой парадоксальной форме. Образное видение Паскаля – «бесконечный космос души», «величие и ничтожество человека», «личный Бог и Бог философов», «человек как мыслящий тростник», «логика сердца» и «феномен бездушной природы» - все эти универсалии парадигмы Паскаля были родственны мировоззрению Достоевского. **Всю жизнь Достоевский разгадывал тайну человеческого сердца, в котором борются Бог и дьявол.**

Трагический опыт «мертвого дома» обнаружил для Достоевского непреодолимый разрыв между теоретической мыслью и «живой жизнью». Достоевский отметил в письме Майкову: «Идеи меняются, а сердце остается одно». (28, кн.2, 208) Запись не случайная. В романе «Идиот» идеи князя Мышкина не оказывают влияния на окружающих, зато сильнейшим образом влияет на всех его «сердце», его сердечная интуиция, его понимание,

основанное на сердечном доверии. Благодаря сердечной интуиции, князь может предчувствовать неожиданные поступки Рогожина, Настасьи Филипповны, Ипполита Терентьева.

Достоевского больше всего интересовало учение о «единении ума с сердцем». Изменения «сердца» в самом сердце – важный симптом, отмеченный несколько раз в романе «Преступление и наказание».⁵⁶

Когда мещанин бросает Раскольникову страшное слово «убийец» - ноги его ужасно ослабли, на спине похолодело, и сердце на мгновение будто замерло; потом вдруг застучало, точно с крючка сорвалось». (6, 211)

Стук сердца во всех романах Достоевского означает события, связанные с переломными моментами жизни героя. **Сердце – топос трагедии героя, в котором сосредоточена максимальная драматизация конфликта.** Гулко бьется сердце Ставрогина перед его преступлением над Матрешей, причем биение связывается с часами: «Я вынул часы и посмотрел, который час, было два. У меня начало биться сердце» (11, 116). Ставрогин с холодной расчетливостью хронометрирует свои действия. Убедившись в самоубийстве Матрешки, он уходит никем не замеченный. Сердце его при этом бьется до боли (11, 19). Сердце - последний свидетель, от которого нельзя укрыться.

Открытие Достоевского заключается в художественном изображении механизма переходов из одного состояния в другое, подлинной диалектики взаимоотношений «ума» и «сердца». Наши текстуальные исследования показали, что обращенность к сердцу является константой творчества Достоевского и, возможно, наиболее репрезентативным понятием-символом в плане выражения мировоззрения писателя. Вот примеры из текстов Достоевского:

«Страдания и боль всегда обязательны для широкого сознания и глубокого сердца. Истинно великие люди, мне кажется, должны ощущать на свете великую грусть». (6, 203)

«Настоящий разврат еще не проник ни одною каплею в ее сердце...» (6, 247)

«Надо иметь сердце, чтобы понять!» (8, 404)

«Про старца Зосиму говорили многие, что он, допуская к себе столь многие годы всех приходивших к нему исповедовать сердце свое и жаждавших от него совета и врачебного слова, до того много принял в душу свою откровений, сокрушений, сознаний, что под конец приобрел прозорливость...» (14, 28)

«... пламенный внутренний восторг все сильнее и сильнее разгорался в его (Алеши – Т.Б.) сердце». (14, 29)

«Не совсем шутили, это истинно. Идея эта еще не решена в вашем сердце и мучает его. <...> Пока с отчаяния и вы забавляетесь – и журнальными статьями, и светскими спорами, сами не веруя своей диалектике и с болью в сердце усмехаясь про себя. <...> Если не может решиться в положительную, то никогда не решится и в отрицательную, сами знаете это свойство вашего сердца; и в этом вся мука его. Но благодарите Творца, что дал вам сердце высшее, способное такую мукой мучиться. <...> Дай вам Бог, чтобы решение сердца вашего постигло вас еще на земле». (14, 64 – 65).

«Еще страшнее, кто с идеалом содомским в душе не отрицает и идеала Мадонны, и горит от него сердце его и воистину горит... <...> Что уму представляется позором, то сердцу сплошь красотой». (14, 100).

«... ну так вот и теперь вдруг за сердце, слышу, укасила фаланга, злое насекомое <...> эта мысль, мысль фаланги, до такой степени захватила мне сердце, что оно чуть не истекло от одного топления». (14, 105).

«Сны, кажется, стремится не рассудок, а желание, не голова, а сердце, а между тем какие хитрейшие вещи проделывал иногда мой рассудок во сне!» (25, 108)

«Неужели же мелкое сердце мое или капризный, ничтожный ум мой могли возвыситься до такого откровения правды!» (25, 115) (курсив – Т.Б.)

«... они пали перед желанием сердца своего, как дети обоготворили это желание, настроили храмов и стали молиться своей же идее». (25, 116)

Мы приводим эти цитаты, желая подчеркнуть свою мысль, а именно: по Достоевскому, **убеждения должны получить санкцию сердца**. Только после этого идея, точнее, идея-страсть, реализуется в поступках человека. Сердце выступает как сакраментальный центр пространства, оно максимально семиотично, оно наделено зарядом +/- . «Сердце» в романах Достоевского следует рассматривать одновременно и как «философему», и как «мифему», поскольку этот символ взят из мифологического мышления. «Сердце» как константа текстов Достоевского, позволяет «вхождение» героя в любые сюжетные ситуации. В то же время «сердце» позволяет осуществлять связь с автором, который своими пояснениями о состоянии сердца героя, интериоризирует себя в тексте.

Для Достоевского вопрос заключается в том, что наличествующие в сердце противоречия могут и не подниматься до сознания. Это же утверждает и Вышеславцев в работе «Сердце в христианской и индийской мистике».

—

«окаменение сердца», «духовный склероз».⁵⁷ С нашей точки зрения, эти сентенции Вышеславцева можно представить как **философский комментарий к поучению старца Зосимы**, которое начинается словами: «Отцы и учителя, мысля: «Что есть ад?» Рассуждаю так: «Страдание о том, что нельзя уже более любить» (14, 292).

В своих романах Достоевский открывает, как при участии сердца идеи и убеждения переходят в поступки. Он открывает механизм взаимодействия рационального и эмоционального, открывает **«идею в сердце»** как ядро структуры психоментальности. В европейской культуре принято считать, что идеи связаны с разумом. Достоевский доказывал, что разум не сводится к рациональности. Если у Канта деятельность человека определяется через волю и знание долга, то у Достоевского – **через участие сердца**.

В главе II, посвященной интерпретациям Бердяева, мы уже писали о преображении Раскольникова к «живой жизни» в «Эпиплоге» романа. Преображение происходит через сердце: «Что-то как бы произошло в эту минуту в его сердце» (6, 420). Среди большого числа семантических конструкций, в которых встречается слово «сердце», мы отобрали те, которые имеют статус философем и **коррелируют с философемой «живая жизнь»**:

- «чистое сердце» (5, 122, 159, 166; 14, 35; 26, 63) в соответствии с нашими исследованиями текстов Достоевского, означает жизнь с намерением выполнять Десять Заповедей и Заповедей Нагорной Проповеди (13, 172);
- «сердце, помраченное развратом» (5, 122) означает «несчастное сознание», отъединенность от «живой жизни», одиночество в «подполье»;
- «сердце как поле битвы Бога и дьявола» (14, 100) охватывает комплекс антропологических идей Достоевского о противоречивой природе человека, о чем мы уже писали выше по поводу философемы «широк человек»;
- «живая жизнь» подразумевает гармонию ума и сердца. Достоевский, как никто другой, понимал, что гармония ума и сердца – это редкий случай, это – идеал. Редкий случай гармонии ума и сердца Достоевский изобразил в романе «Идиот». «Прекрасное есть идеал, - писал Достоевский своей племяннице Софье Ивановой 1 января 1868 г. в разгар работы над романом, - а идеал ни наш, ни цивилизованной Европы еще далеко не выработался. *Однако, это не значит, что его вообще нет*» (28, кн. 2, 251) (курсив – Т.Б.).

Наличие сердца-совести рождает духовную способность **отзываться на чужую боль**.⁵⁸ Такую способность Достоевский подарил князю Мышкину, который воспринимает чужую боль и чужое преступление как свое собственное. **Глубокое сердце обладает даром пророческого видения**. Мышкин предвидит преступление Рогожина (8, 32), старец Зосима предвидит трагедию Мити Карамазова. (14, 69)

Художественную феноменологию сердца в романах Достоевского Вышеславцев «переплавил» в «философию сердца. Сердце, по его концепции (которая является неотъемлемой частью его парадигмы), есть нераздельное единство «света логоса и тепла любви»; сердце «есть умное видение» и «умное делание», наконец, у сердца есть функция **эвристической интуиции**, художественную экспликацию которой, мы находим в произведениях Достоевского. Следует подчеркнуть, что именно в этом мы усматриваем оригинальность интерпретации Бориса Вышеславцева.

В работе «Сердце в христианской и индийской мистике» есть размышления Вышеславцева об **«антиномии сердца**: «антиномия греховности и безгрешности, богоподобия и демонизма». Он призывает не удивляться антиномичности сердца, антиномичности глубинного «Я». «Мы подходим к некоторому пределу, где встречаем беспредельное со всеми парадоксами бесконечности».⁵⁹ Однако, в целом, концепция «сердца как источника свободы и творчества» оптимистична, и сублимация низкого к возвышенному всегда возможна. (Вспомним, что в этом заключается суть его парадигмы «преображения Эроса»). Такого оптимизма мы не найдем в художественной антропологии Достоевского. Ведь, по его словам, даже идеал прекрасного и возвышенного еще полностью «не выработался» (28, кн.2, 251). В художественных и публицистических произведениях Достоевский неустанно проповедовал необходимость высших идеалов как для жизни индивида, так и нации в целом. (13, 178; 24, 48)

Выскажем свое предположение. С одной стороны, Достоевский и сам себя считал «неисправимым идеалистом» (22, 73), «смешным человеком», продолжающим проповедовать свои мечты, какими бы утопичными они не были. С другой - Достоевский никогда не мог забыть опыт «мертвого дома»,

столкновение с «нелюдьми» типа Газина, резавшего детей (4, 43). В этом и заключалась «трагедия философии» Достоевского.⁶⁰

3. Философема «бессмертие» в интерпретации Вышеславцева

Борис Вышеславцев был первым и долгое время единственным истолкователем проблематики бессмертия в творчестве Достоевского. Выше мы выдвинули предположение о том, что философема «Если Бога нет, то все дозволено» (14, 65, 240) коррелирует с философемой «живая жизнь». В мировоззрении Достоевского вера в Бога и бессмертие души – своеобразные координаты смысложизненных ситуаций человека и его этических предпочтений. В данном параграфе мы намерены сосредоточиться на философеме «бессмертие», имея в виду комплекс взглядов Достоевского (который можно условно назвать «смертоборчество») и интерпретации этой философемы в творчестве Вышеславцева. Здесь мы не ставили задачу выявить основы иммортологии Достоевского. Этой темой занимались и занимаются другие ученые.⁶¹ Нас интересует только один текст Достоевского о бессмертии, найденный и интерпретированный Вышеславцевым в рамках его парадигмы.

Еще до высылки из России Вышеславцев, работая в архиве Достоевского, нашел записную книжку, относящуюся к 1864 году. В этой записной книжке, среди ежедневных записей расходов, долгов, неожиданных афоризмов, обрывков мыслей, он обнаружил медитацию, которая начинается словами: «Маша лежит на столе. Увижусь ли я с Машей...» У Вышеславцева читаем:

Не без трепета касался я этой старинной книжки в коричневом кожаном переплете с золотым обрезом и золотой тисненной надписью: Notes. По множеству причин я был связан в желании опубликовать этот отрывок и лишь теперь, когда он продан Пиперу в Мюнхене, я считаю себя свободным. Во всяком случае, этот отрывок никогда не появлялся в печати. Когда он был мною прочитан на юбилейном собрании в память Достоевского, я мог убедиться, что он неизвестен никому, даже знатокам Достоевского.⁶²

Фрагмент «Маша лежит на столе. Увижусь ли я с Машей?» был написан для самого себя, в трагический момент медитации о смерти первой жены Марии Дмитриевны. Как было отмечено выше, этот фрагмент писался, когда

Достоевский работал над второй частью повести «Записок из подполья». Подпольный человек с целью помучить проститутку Лизу высказывает ей мысли о высоком предназначении семьи, которые совпадают с переживаниями самого Достоевского.

Как мы не раз подчеркивали, некоторые мысли Достоевского выражают персонажи, мировоззрение которых, в целом, противоположно писателю. Так, Свидригайлов высказывает Дуне мысль Достоевского о противоречивости русского характера: «Русские люди вообще широкие люди, Авдотья Романовна, широкие, как их земля, и чрезвычайно склонны к фантастическому, беспорядочному...». (6, 378) Лебедев – шут и буффон, – толкует Апокалипсис в том же ключе, что делал и сам Достоевский. (8, 167 – 168). Подпольный человек с вдохновением говорит о святости семейных уз и воспитании детей. И это только немногие примеры, подтверждающие нашу точку зрения. Достоевский «раздавал» свои идеи разным персонажам: умным и глупым, хитрым и простодушным, людям с великим сердцем и с *«сердцем собачки Фидельки»*. (14, 70) (курсив – Т.Б.) В рамках нашей темы важно подчеркнуть, что Вышеславцев никогда не отождествляет героев Достоевского с самим автором.

По Вышеславцеву, весь фрагмент покоится на евангелистском тексте «не женятся и не посягают, а живут, как ангелы Божии». Приведем интерпретацию Вышеславцева, касающуюся личности Достоевского, которая представляется нам адекватной в отношении философемы «бессмертие»:

Подсознание говорит: нельзя было жениться и посягать, нужно было жить как ангелы Божии! Мы имеем редкий, но интересный феномен двух лиц разного пола, предназначенных друг для друга, влекомых друг к другу таинственным притяжением, *но не притяжением эротическим*. Половинки, но не соединяемые в земном плане. Она любила его идеальное Я, его небесный образ, могла целовать ему руки, признаваясь в земной страсти к другому, но никогда не могла, в сущности, эротически принять его земную эпилептическую оболочку. Он тоже любил ее вначале и в конце как сестру («Вы женщина изумительная, сердце изумительной детской доброты, вы были мне более чем сестрой»), но не удержался и стал «посягать». Станным образом «священная болезнь» наказала его страшным припадком, трагически разрушив их первую ночь, а в сущности, и все их семейное счастье.⁶³

Вышеславцев очень проникновенно, на наш взгляд, комментирует титанические усилия, которые приложил Достоевский, чтобы завоевать руку

любимой женщины. Сердце ее он не завоевал, ведь в любви есть то, что даруется, то есть дается даром, без жертв и заслуг.

В контексте своей «философии Эроса» Вышеславцев отмечает:

«В любви все самое ценное *рождается*, а не *творится*. Эрос мстит жестоко за всякое малейшее принуждение... Трагедия первой большой любви Достоевского состояла в том, что он имел против себя все подсознание любимой женщины, а за себя только сознание. И при этом он знал это своим подсознанием и утверждал обратное своим сознанием. Это была сознательная любовь при сплошной подсознательной борьбе, насилии и ненависти».⁶⁴

Для нас важно установить, как **Достоевский связывает свое представление о бессмертии и любви:**

16 апреля. Маша лежит на столе. Увижусь ли я с Машей? Возлюбить человека, как самого себя, по заповеди Христовой – невозможно. Закон личности на земле связывает. Я препятствует. Один Христос мог, но Христос был вековечный, от века, идеал, к которому стремится, и по закону природы должен стремиться человек. Между тем, после появления *Христа как идеала человека во плоти* стало ясно как день, что высочайшее, последнее развитие личности именно и должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтобы человек нашел, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего Я, – это как бы уничтожить это Я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. И это величайшее счастье. (20, 172)

Запись Достоевского свидетельствует о мучительных размышлениях о невозможности возлюбить другого как самого себя, полагаясь только на собственные силы. Невозможно, потому что эгоизм препятствует. В размышлении Достоевского сливаются Евангелие и утопические мотивы. Это размышление и о тайне смерти, и о возможности превзойти смерть. Достоевский оговаривается, что мы о будущей жизни ничего не знаем, а знаем только, что человек будет другим существом и вряд ли будет называться человеком. Достоевский и писал, что в этом новом состоянии «не женятся и не посягают». (20, 173)

Вышеславцев проницательно отметил в записи архиважную мысль Достоевского в связи с проблематикой бессмертия. Как бы отвечая на вопрос, почему же христианство не царит на земле и человек не делается братом друг другу, Достоевский разъясняет свою точку зрения: «Да очень понятно, почему: потому что это идеал будущей окончательной жизни человека, а на земле человек в *состоянии переходном*. (курсив – Т.Б.). Это будет, но будет после достижения цели, когда человек переродится по законам природы

окончательно в другую натуру, которая не женится и не посягает...». ⁶⁵ **Человек** стремится к идеалу, который противоположен его натуре, но без этого идеала жизнь бессмысленна.

Вышеславцев отмечает в своей интерпретации динамическую установку Достоевского: **«Человек на земле есть переходное, неполное, незаконченное существо, вся жизнь его есть развитие, борьба, стремление»**. Вышеславцев подчеркивает, что стремление к бессмертию является неотъемлемым свойством души человека. «Здесь выступает вся сила платоновской диалектики: человек не смертен и не бессмертен – он лишь стремится к бессмертию». ⁶⁶

Вышеславцев, изучив взгляды Достоевского на бессмертие, делает интересные выводы. По его словам, Достоевский берет в основание идею эволюции. Эволюция означает развитие и обогащение жизни. С точки зрения эволюции, вечно существует и живет в каждый момент все, что было раньше. В современной геологической структуре Земли увековечены все бурные моменты истории планеты. Закон сохранения материи и энергии свидетельствуют о моменте бессмертия. Верный учению Юнга о коллективном бессознательном, Вышеславцев отмечает, что этот закон «работает» и в области психологии: **«в подсознании скрываются древние пласты, содержащие в себе всю историю пережитых человечеством душевных вибраций и эволюций»**. ⁶⁷ (курсив – Т.Б.) История человечества – тоже развитие и тоже содержит в себе некоторое бессмертие. Человечество творит историю, руководствуясь идеалом, и этим идеалом является бессмертие, в конце концов.

Недостижимость этого идеала была ясна Достоевскому, он понимал и предельную невыразимость этого идеала в понятиях, и все же пытался выразить его в картинах мировой гармонии. (13, 375; 25, 112 - 113)

В конце своих комментариев Вышеславцев пытается ответить на вопрос: «Что для Достоевского бессмертно в половой любви, что имеет в ней вечное значение?» По мысли Вышеславцева, деторождение и половая любовь имели для Достоевского смысл во времени, но не в вечности. ⁶⁸ «Вечное значение, – считает философ, – имеет только гармония взаимно восполняющих

индивидуальностей». «Семья – величайшая святыня на земле, но не на небе».⁶⁹

Вышеславцев, по нашему убеждению, адекватно интерпретирует Достоевского, так как его собственная парадигма родственна мировоззрению писателя. Тем не менее, мы считаем нужным отметить, что акценты у **Вышеславцева расставлены по другому**. В начале своего комментария Вышеславцев делает важное наблюдение относительно философского мировоззрения Достоевского: «Всегда и везде он философствует из глубины *трагического конфликта*. Всякую другую спокойную и успокаивающую философию он называет пищеварительной философией».⁷⁰ Между тем, в парадигме Вышеславцева **тема трагизма человеческого существования остается на периферии**.

Оптимистично высказывается Вышеславцев и о коллективном сознании. Развивая соловьевскую идею о бессмертии гения, Вышеславцев говорит о том, что в соответствии с установленными принципами, например, «Пушкин «живет и перевоплощается» в каждой русской душе, и при том по-новому, так же, как и Петр Великий и Серафим Саровский».⁷¹ Мы считаем это положение спорным, поскольку в интеллектуальной истории России обнаруживаются провалы памяти, в результате которых утраченными оказались многие имена и теории. Таким образом, утверждение, что «гении, герои и святые индивидуально участвуют в созидании исторического процесса и участвуют в бесконечно большей степени, тогда как «простые смертные» участвуют тоже, но незаметно и в бесконечно малой степени»⁷², не может быть принято безоговорочно. При этом мы признаем ценность идеи о том, что в царстве духа ничто не пропадает. Эта идея претендует на утверждение **смысла жизни** в виду негативности акта смерти как полного небытия.

Жанр публикации архивного документа ограничивал возможности Вышеславцева высказываться о проблематике бессмертия в творчестве Достоевского. Сделаем некоторые дополнения к этой теме. Полифонизм, который Бахтин открыл в романах Достоевского, присущ мировоззрению самого писателя, и это особенно очевидно при исследовании философемы «бессмертие человека». В 1854 году, едва освободившись из тюрьмы, Достоевский писал в письме к Н.Д. Фонвизинной:

«Я скажу Вам про себя, что я – дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоило и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных» (28, кн.1, 176).

Достоевский четко выразил свою позицию: жажда верить и постоянная проверка своих убеждений доводами от противного. Оба тезиса, так категорично выраженные Иваном и Алешей (нет Бога и нет бессмертия; есть Бог и есть бессмертие - 14, 123) существовали, возможно, вместе в его сознании, попеременно опровергая друг друга. В этом плане разговор Ивана Карамазова с чертом весьма знаменателен. «А не верь <...> Что за вера насилием? Притом же в вере никакие доказательства не помогают, особенно материальные. Фома поверил не потому, что увидел воскресшего Христа, а потому, что еще прежде желал поверить...» (15, 71).

Черт уговаривает Ивана:

Но на тысячную веришь. Гомеопатические – то доли ведь самые, может быть, сильные». (15, 79) «Но колебания, но беспокойство, но борьба веры и неверия – это ведь такая иногда мука для совестливого человека, вот как ты, что лучше повеситься. Я именно, зная, что ты капельку веришь в меня, подпустил тебе неверия, уже окончательно, рассказав этот анекдот. Я тебя вожу между верой и безверием попеременно». (15, 80) Дразня Ивана рассказом об искушениях «отцов-пустынников», черт замечает: «А ведь иные из них, ей Богу, не ниже тебя по развитию <...> не такие бездны веры и неверия могут созерцать в один и тот же момент. (15, 80)

Мы выразили свою позицию насчет невозможности все мысли Ивана Карамазова приписывать Достоевскому. Но сопоставить мысли писателя, выраженные в его письмах, и вышеприведенные фразы из текста романа можно и нужно. «Стало быть, не как мальчик же я верую во Христа и его исповедую, а через большое *горнило сомнений* моя *осанна* прошла, как говорит у меня в том же романе черт. Вот, может быть, вы не читали «Карамазовых», - это дело другое, и тогда прошу извинить меня». (27, 86)

Задачи данной главы не позволяют нам изложить аргументацию Достоевского на тему бессмертия в полном объеме. Подчеркнем, что герои романов высказывают противоположные точки зрения. Кириллов убежден, что обещание Христа разбойнику на кресте: «Будешь сегодня со мной в раю», не оправдалось. «Кончился день, оба померли, пошли и не нашли ни рая ни воскрешения» (10, 471). В рассказе «Сон смешного человека», наоборот, герой восклицает: «есть жизнь за гробом» (25, 110). По нашему убеждению,

Достоевский стремился в рассказе «Сон смешного человека» выразить свою позицию на проблемы бессмертия: смерть есть переход в другой мир. «А если он не «обратился в нуль», то значит может страдать, сердиться, ощущать стыд за свои поступки». ⁷³ (25, 107)

Последние фразы романа «Братья Карамазовы» симптоматично заканчиваются выражением веры в личное воскрешение:

Карамазов! – крикнул Коля, – неужели и взаправду религия говорит, что мы все встанем из мертвых, и оживем, и увидим опять друг друга, и всех, и Илюшечку? – Непременно восстанем, непременно увидим и весело, радостно расскажем друг другу, все, что было, – полусмеясь, полу в восторге ответил Алеша. (15, 197)

На наш взгляд, слова «полусмеясь» и «полу в восторге» весьма знаменательны. Достоевский не хотел ставить точку над i.

Верил ли сам Достоевский в личное бессмертие? Возможным ответом можно считать его письмо Петерсону, ученику Федорова, который начал переписку с писателем и изложил ему взгляды учителя. Достоевский высказывает мнение, что воскрешение произойдет «не в теперешних телах». ⁷⁴

В главе I мы приводили слова Достоевского из статьи «Приговор» о необходимости бессмертия как идеала, без которого человеку тошно будет жить (23, 146 – 148). Отметим свое наблюдение: размышление 1864 г., сделанное после смерти жены, и статья «Приговор» 1876 г., на наш взгляд, выражает одну и ту же мировоззренческую позицию Достоевского в отношении бессмертия, впервые сформулированную Вышеславцевым. Изучение биографических данных Достоевского и Вышеславцева позволило нам найти некоторую общую модель поведения в отношении собственной смерти. Последними словами Достоевского, обращенными к жене Анне Григорьевне, которая читала ему Евангелие от Матфея, были: «Не удерживай» (Мф, 3, 14, 15). Вышеславцев умер от туберкулеза. Последние слова его были: «Возвращаюсь к истокам бытия... Все понял... Как это просто...». ⁷⁵

4. «Русская стихия»: вариации Вышеславцева

Обращение Бориса Вышеславцева к теме России и русского

влиянием катаклизмов Революции и Гражданской войны. Вышеславцев назвал «русской стихией» комплекс идей Достоевского, которые можно обозначить как «русский национальный характер». Прежде, чем изложить аргументацию Вышеславцева и дать ей оценку, попытаемся хотя бы приблизительно очертить понятие «национальный характер» в социологических терминах.

В «Новейшем философском словаре» (1999) выделены следующие факторы: во-первых, роль географической среды в формировании национального характера; во-вторых, осевая аксиологическая оппозиция: «Мы – Они», которая веками вырабатывается в культуре народа, как реакция этноса на деструктивные внешние воздействия (политические, иноэтнические); в-третьих, «национальный характер» включает наиболее стабильные черты менталитета, то есть общие верования, устойчивые образы мира, эмоциональные и этические предпочтения, культурные ценности, которые сложились в результате общих переживаний, общего образа жизни. В национальном характере всегда есть возможность фетишизации этнического элемента в привычках быта, семейных отношениях, взаимопомощи в труде. Национальный характер – это своеобразный «приводной ремень», через посредство которого происходит интериоризация, направленная на выполнение задач этноса: выживание, социальная динамика, создание культурных ценностей.⁷⁶

В художественных произведениях и публицистике Достоевский раскрыл многие черты русского характера, указав на особенность все доводить до крайней черты. (8, 452) Вышеславцев обозначил этот комплекс идей «русская стихия».

Целесообразно сделать одну оговорку относительно возможного влияния Николая Бердяева на Вышеславцева. Бердяев начал заниматься темой сравнения национальных менталитетов еще в 1910-е годы. Его статьи и фрагменты книг, в которых доминирует тема национального духа и национального характера, могут составить отдельный том. Бердяева и Вышеславцева соединяла дружба и общая философская деятельность еще со времен совместной работы в издательстве «Путь» до Революции. Однако, анализируя интерпретацию Вышеславцева, мы намерены подчеркнуть и

оригинальный вклад Бориса Петровича, а именно, его концепцию «русского Эроса».⁷⁷

Мы намерены представить интерпретацию «русской стихии», начав не с книги Вышеславцева, а с лекции «Русский национальный характер» (*Le caractère nationale russe*), машинописный экземпляр которой мы обнаружили в Бахметьевском архиве. Вышеславцев читал эту лекцию в Италии в 1923 году. Текст Вышеславцева впервые вводится в научный оборот достоевсковедения, в этой связи вполне уместно привести объемные цитаты из первоисточника, который только недавно был опубликован нами.

Я сомневаюсь, что какой-либо другой народ может понять стремление нашей поэзии или нашей философии столь же полно, как гений итальянского народа. Он знает культ Беатриче, культ величественного космоса Джордано Бруно, он знает любовь, которую проповедовал Франциск Асизский. Эрос, который вдохновляет Вас, итальянцев, осуществляет свое творческое восхождение к полноте радости. Можно сказать, что он все унаследовал от своего отца, бога изобилия, и, избалованный фортуной, он изредка испытывает усталость от творчества и иногда предается грусти, но это потому, что он слишком обеспечен бесчисленными великолепными формами, которыми окружил себя. Он не знает ностальгии, ему неведомы печаль и тоска, которую порождает бесформенный хаос. Ему не ведомы ни те поражения, срывы, неудачи и заблуждения, ни те порывы отчаяния, которые характеризуют несчастного русского Эроса, наследника своей матери – Бедности. Поэтому у Италии и России противоположные задачи: Ваша задача – не позволить Эросу застыть, не дать ему успокоиться среди законченного совершенства форм; а наша задача – приручить, покорить, прибрать к рукам нашего необузданного Эроса, найдя для него подходящие формы. Мы, русские, испытываем влечение к красивым формам, которыми мы умеем восхищаться. И именно поэтому мы любим Италию.⁷⁸

Вышеславцев нашел оригинальную форму для своей лекции – форму сказок. Сказки – памятник национальной культуры. В сказках есть, конечно, и общечеловеческий элемент, поэтому сказки передаются от народа к народу. Вышеславцев выбрал такие сказки и так их интерпретировал, что ясно обозначились его главные идеи, которые он хотел донести слушателям. Во-первых, утопическая мечтательность русского народа, неизбывное желание искать «иное царство», где можно жить в богатстве, счастье и без труда. Во-вторых, – «русский Эрос», который по определению философа, выражает стремление к Божественной мудрости и красоте.

Вышеславцев отметил, что национальный характер – величина весьма постоянная. Социальный характер меняется вместе с исторической эпохой, но

остаются способы внутренней жизни, которые выражаются в обычаях и привычках:

Можно сказать, что душа русского народа далеко не всегда имела условия и возможности для своего выражения: часть ее оказалась как бы погруженной в сумерки подсознания. Когда мы читаем Достоевского, то наше воображение поражают неожиданные, экстравагантные, внезапные душевные порывы. Его персонажи обнаруживают невообразимую глубину подпольного сознания. Революционный экстаз, охвативший массу русского народа, обескуражил западного обывателя точно так же, как ранее поражали непоправимые действия персонажей Достоевского. Эти душевные взрывы потрясают своей ненормальностью, непривычностью, за которой, однако, чувствуется пронзительная правда.

Мы, русские, в большинстве случаев не могли бы объяснить, при каких именно обстоятельствах мы радуемся или печалимся, и чего же именно мы бы хотели. Все происходит так, как если бы под впечатлением Эроса, фатального и слепого, вдруг возникает страсть, хотя вроде бы никакая цель не стоит за нею и не поддерживает нашу волю, не уравнивает наши желания.

Вспомним Иванушку-дурачка, любимого персонажа русских народных сказок, который после того, как целый год провалялся на печи в отцовской избе, вдруг, в один прекрасный день, вскакивает на ноги и кричит: «Эй, вы! Отворяйте двери! Еду я за тридевять земель, неведомо-куда».⁷⁹

Любопытно, что Вышеславцев пытается провести аналогию между исследованием снов и сказками. Фрейд доказал, что в снах есть указания на подсознательную жизнь. Вышеславцев считает, что сказки тоже можно исследовать в плане запечатленных в них народных мечтаний. Вышеславцев приводит пример сказки о «Горе-злосчастьи», когда крестьянин все пропивает и доходит до последней черты, и тогда возникает мысль о спасении:

Эта тема была развита Достоевским. Важно, что в сказках указывается не судьба, как у греков, которая действует по неведению, незнанию, жонглируя ошибками смертных, здесь – сама воля человека, или скорее ее отсутствие в нем. Русский человек напивается чаще от горя, чем от радости. Его самый жуткий разгул распускает свои черные паруса всегда в безысходном отчаянии. Он боится увидеть крушение своей мечты, испытывает ужас от того, что высокая цель может не осуществиться. Многие русские сказки повторяют тему Икара, но через травесирование, через гротеск. Приземление мечты посредством сатиры существовало у нас как болезненное предчувствие нашего нынешнего состояния падения Икара.⁸⁰

Многие сказки выражают стремление найти «новое царство», где все будет лучше, где каждому будет дано по потребностям, где можно будет наесться вволю, как и обещалось в теории Карла Маркса, с таким энтузиазмом воспринятой в России в начале XX века.

Вышеславцев отмечает, что в сказке есть всегда мудрая насмешка над своими мечтами, и этот критический и сатирический взгляд на себя «без

сомнения является частью нашего природного ума». Воображение народа всегда тяготеет к далекой стране, которая лежит за тридевять земель. Туда, на край света, летит на птице Могол Иван-царевич, чтобы найти свою возлюбленную Василису Премудрую. Это вопрос жизни и смерти: или найти и жить в счастье, или не найти и погибнуть:

Здесь мы имеем русский вариант таинственного мифа об Эросе и Психее. Иван Царевич с его тоской по вечности и бесконечности – есть воплощение русского Эроса. Так же, как и платоновский Эрос, он влачит существование на скудной земле, испытывает жажду и томится по высшей мудрости и божественной красоте. Какова же та Психея, которая влечет его к себе, кто та русская богиня мудрости? Это красота и мудрость запредельного мира, которая тем не менее остается сопряженной с красотой мира тварного. И этот последний ей подчинен. Она правит тварным миром: по ее знаку муравьи обмолачивают бесчисленные колосья, пчелы создают храмы из воска, люди строят золотые мосты и великолепные дворцы. Русская Психея соединяется с душой природы, это она водителемствует людьми в устройении ими жизни, она учит их облекать материальную жизнь в красоту. До тех пор, пока Иван-царевич остается с ней, жизнь его свободна от всяких трудностей. Единственная беда, которая ему угрожает, это забыть свою возлюбленную и оказаться без ее поддержки.⁸¹

По мысли Вышеславцева, душа, способная содержать в себе универсальную гармонию вселенной и есть Русская Психея в сказке «О серебряном блюдечке и золотом яблочке». Иван-царевич, ищущий свою Василису Премудрую, – это русский Эрос, стремящийся к мудрости и красоте. В Русскую Психею были влюблены Пушкин, Достоевский, Толстой:

Русская мысль рассматривает мудрость и красоту не только в смысле чистых идей Платона, оторванных от чувственного мира, но и как некую конкретную мудрость и красоту, воплощенную в космосе, в природе и в душе.

Достоевский сказал, что красота спасет мир. Таким образом, этот спасенный и преображенный красотой мир и есть предмет страстного восторга Ивана-царевича. Это, прежде всего, очищенная человеческая душа. Достоевский захотел показать красоту свободной души в образах Зосимы и князя Мышкина. Они причастны к универсальной гармонии, они слышат ее и учат слушать других: «Посмотрите на ребенка, посмотрите на божественный восход, посмотрите в глаза, которые смотрят на вас и любят...».

Самое значительное в этих чувствах – это гармония элемента эстетического с элементом нравственным, которые экзальтируют душу до бесконечности, до той сферы, где проявляется солидарность всех людей и всех тварей, тогда как эгоистическая изоляция привязывает душу к миру злых противоречий. В этом новом гармоническом мире все связаны друг с другом, все ответственны за все. Изолированное же существование – это иллюзия, оно есть смерть.⁸²

В сказках, по убеждению Вышеславцева, образно отражен склад национального характера и содержатся предсказания о будущем. Он первым

внимание на область бессознательного с точки зрения архетипов), чтобы уяснить черты национального характера.

Тему русского национального характера Вышеславцев развивает в блестящем эссе «Русская стихия у Достоевского», которое вышло в свет в том же 1923 г. Эссе начинается интересным наблюдением о связи русского национального характера с природными условиями, точнее, с могучими контрастами природы:

Разве природа Италии, Франции, Германии знает контрасты лета и ледяной зимы, бога Ярилы и деда Мороза с выюгами, разве там есть снежные пустыни и раскаленные степи, где гуляет ветер. А медленное таяние меланхолической весны, а завывание осеннего ветра? <...> Есть беспредельность в русской природе и в русской душе: в этом ее трагизм, ее порою хомут, иногда ее гибель, но всегда своеобразное величие!⁸³

Следует указать на корреляцию между этими наблюдениями Вышеславцева и теорией Карла Юнга об архетипах, под влиянием которой он находился. У Юнга в работе «Об архетипах коллективного бессознательного» говорится, что «все мифологизированные естественные процессы, такие как, лето и зима, новолуние, дождливое время года и т.д. не столько аллегория самих объективных явлений, сколько символические выражения внутренней бессознательной драмы души».⁸⁴

В творчестве Достоевского описания явлений природы – закат солнца, ураган, дождливая ночь – являются символическими выражениями душевной драмы Раскольникова, Степана Трофимовича, Ставрогина. В своей интерпретации «русской стихии» Вышеславцев часто обращается к идееносным героям. Весьма оригинально анализируя образы Ставрогина, Рогожина, Мышкина, Дмитрия Карамазова, Вышеславцев отмечает в поведении героев Достоевского роль бессознательного и подсознательного. «В русской душе эта бессознательная и подсознательная стихия играет особенно важную роль – отсюда те удивительные взрывы и вспышки, которые вырываются из души его героев». Традиции «русской стихии» Вышеславцев увидел и в образе Ставрогина.⁸⁵

Образ Ставрогина привлекал внимание многих ученых Серебряного века и Русского Зарубежья. Среди них Сергей Булгаков, Вячеслав Иванов, Альфред

Бем.⁸⁶ Бердяев создал вариацию «Ставрогин как подпольная личность». Вышеславцев создал свою вариацию «Ставрогин и трагизм русской стихии».

Вот Ставрогин, красавец и «барич», человек сверхъестественной силы, сумевший снести удар по лицу без всякой христианской кротости князя Мышкина, сверхчеловек, в которого влюблялись все женщины и делались его рабынями, а мужчины тоже раболепствовали и лакействовали перед ним. Ему Верховенский, который целовал у него руку, хотел вручить знамя Стеньки Разина «по необыкновенной способности к преступлению», а Шатов хотел вручить ему знамя «народа Богоносца», знамя православия, и сделать его действительным Иваном-царевичем. И оба были проницательны, умели выбрать людей и искали героя для своих целей: один для целей разрушения, другой – для целей созидания. И странно – оба сошлись на Ставрогине. Вот настоящее воплощение мощи русской стихии, которая как-бы создана для того, чтобы совершить нечто важное, от которой все ждут, что она совершит нечто великое; ну и что же? что она совершает? Ничего, – хаос, бессмыслицу, дикое нагромождение добра и зла, которое кончается самоубийством.⁸⁷

Мы помним из романа эти бессмыслицы: прикусывает ухо губернатору, женится на идиотичной Марии Лебядкиной, предается разврату так, что «Маркиз де Сад мог бы поучиться» (10, 201), не знает различия между зверской шуткой и подвигом. Шатов обозначил две возможности для Ставрогина «или вера, или жечь». Ставрогин не мог верить, а в тоже время «ему мерзило» связать себя с амбициозными нигилистами-террористами вроде Петра Верховенского.

Вышеславцев очень верно отмечает, что письмо Ставрогина Даше, в котором он признается, что не знает различия между добром и злом, раскрывает «трагизм русской стихии».⁸⁸ Вышеславцев делает ценное наблюдение о том, что тип Ставрогина имеет реальных прототипов в русской истории: **Степан Разин, Данила Филлипович.**^{88a} Автор эссе также указывает, что такие типы часто доходят до хлыстовщины и скопчества. Мы хотели подчеркнуть эти замечания Вышеславцева и отметить их **плодотворность для последующих ученых**, которые в последние годы уделяют пристальное внимание этим феноменам в творчестве Достоевского и в русской литературе в целом.⁸⁹

Для нашего анализа важно отметить, что Вышеславцев все время находится, если можно так выразиться, **в кругу сознания самого Достоевского**, не приписывая ему своих мыслей, а лишь интерпретируя финальные варианты романов писателя, черновые варианты, подготовительные материалы, записные книжки. Предчувствия Достоевского о

способности русского народа к невиданным разрушениям были по новому прочитаны в свете «белого» и «красного террора» в период Революции и Гражданской войны. Бердяев, как мы помним, писал о нигилистических и апокалиптических особенностях русского характера. Вышеславцев читает Достоевского через призму архетипов коллективного бессознательного Карла Юнга. Мы можем выделить несколько тематических узлов в эссе Вышеславцева:

- Достоевский изображает преступность, нигилизм, тиранство, лакейство русской души. Но Достоевский верит, что **«из русской хаотической стихии создается дивный Космос»**. В хаосе содержится потенциально все – и добро и зло, и гармония и диссонанс, и красота и безобразие;
- Русская душа полна противоречий, в какой-то степени эти противоречия отражают могучие контрасты природы;
- Русской душе не свойственна «серединность», регламентация; она ни в чем не знает предела, в этом ее трагизм, гибель, но и величие.⁹⁰

Достоевский писал о русской стихии, которая во время исканий бросается «в чудовищные уклонения и эксперименты, пока не установится на какой-то сильной идее». Вышеславцев отмечает эту стихию и в женских образах романного мира Достоевского. В Грушеньке живет подсознательная сила яростной стихии, недаром Грушенька говорит про себя: «неистовая я и яростная». «И все женщины, - заключает Вышеславцев о героинях Достоевского, - неистовы и иступлённы и готовы резать себя на части и терзать ради оскорбленной гордости, ради любви и ради воображаемого подвига».⁹¹

По утверждению Вышеславцева, Достоевский вкладывает свои мысли о «русской стихии» в уста князя Мышкина:

И не нас одних, а всю Европу дивит, в таких случаях, *русская страстность наша* (курсив – Б.В.); у нас копь в католичество перейдет, то непременно иезуитом станет, да еще из самых подземных; копь атеистом станет, то непременно начнет требовать искоренения веры в Бога насилием, то есть стало быть и мечом! Отчего это, отчего разом такое иступление?». И далее о хлыстовщине: «Ведь подумать только, что у нас образованнейшие люди в хлыстовщину даже пускались. Да и чем, впрочем, в таком случае, хлыстовщина хуже, чем нигилизм, иезуитство, атеизм? Даже может и поглубже еще! (8, 452, 453)

В своем исследовании русской стихии у Достоевского Вышеславцев описывает Ставрогина, Ивана Карамазова, Раскольникова, Кириллова как характеры «люциферианского и прометеевского типа».⁹² Вышеславцев не развивает своих весьма оригинальных мыслей (впрочем, как и Бердяев, который тоже в «Миросозерцании Достоевского» говорит о героях прометеевского типа). Между тем, мысли Вышеславцева не были преданы забвению, а послужили толчком к современным историко-литературным штудиям.

На примере образа Парфена Рогожина Вышеславцев касается темы половой страсти, доходящей до иступления. Любовь Рогожина приводит к убийству, и в этом Вышеславцев отмечает характерные черты русской стихии: душевный хаос бессознательных и нецелесообразных действий, подсознательная мощь страстей, унаследованная от предков, мрачное самовластие. Настасья Филлиповна, увидев рогожинский дом, предсказала Рогожину, какое будущее у него могло бы быть:

<...> стал бы деньги копить и сел бы, как отец, в этом доме со своими скопцами; пожалуй бы, и сам в их веру под конец перешел, и уж так бы свои деньги полюбил, что и не два миллиона, а, пожалуй бы, и десять скопил, да на мешках своих с голоду бы и помер, потому у тебя во всем страсть, все ты до страсти доводишь. (8, 178)

Через призму коллективного бессознательного Вышеславцев анализирует проявление религиозного чувства в русском народе, о котором князь Мышкин рассказывает Парфену Рогожину. Вера, по словам Льва Николаевича Мышкина, по разному выражается в русском народе: молодая баба с умилением крестится, приметив первую улыбку своего младенца; солдат продает крестик, чтобы на эти деньги водки купить; крестьянин с целью ограбления зарезал своего товарища, перед этим перекрестившись, с молитвой: «Господи, прости ради Христа!» (8, 183, 184).

В плане нашей темы необходимо отметить еще одну работу Вышеславцева – эссе «Парадоксы Коммунизма» (1926). Полемизируя с теми, кто говорил, что русский человек будто по своей природе раб, Вышеславцев протестует:

Неправда, будто русский человек склонен к абсолютному повиновению, будто он является каким-то рабом по природе, отлично приспособленным к тоталитарному коммунизму. Творчество Пушкина и есть подлинная свобода во

всех ее проявлениях – «от бессознательного инстинкта вольности» вплоть до высшего сознания, творческой свободы как служения Божеству.⁹³

Вышеславцев отметил, что Пушкин, Достоевский, Толстой – зачинатели темы соотношения свободы и рабства в истории русской мысли. «Эти три гения и выражают исконную традицию и сущность русского духа», которая «во всем противоположна материализму, марксизму и тоталитарному социализму».⁹⁴ Такое утверждение Вышеславцева не вяжется с замыслом «Бесов». Достоевский, как подчеркнул Бердяев, вскрыл в «шигалеvщине» истоки русского коммунизма. Вышеславцев «просмотрел» шигалевщину, но этот факт не умаляет значение других его открытий в достоевсковедении.⁹⁵

5. Выводы. Эвристическая ценность вариаций Вышеславцева

1. «Философия сердца» Вышеславцева представляет собой солидный комментарий к «феноменологии сердца» в художественных произведениях Достоевского. Текстуальный анализ произведений Достоевского («Записки из подполья», «Идиот», «Братья Карамазовы», «Сон смешного человека») позволил нам выявить «сердце» как философему и мифему, наконец, как константу произведений Достоевского.

«Философия сердца» Вышеславцева позволяет актуализировать философемы, содержащие символ «сердце» («чистое сердце», «сердце, помраченное развратом», «сердце как поле битвы Бога и дьявола») в контексте современных Вышеславцеву открытий аналитической психологии К. Юнга.

Модернизм и архаизм оригинальным образом соединились в «философии сердца» Вышеславцева, истоки которой мы проследили в Библии, византийской патристике, философии Блез Паскаля и аналитической психологии Юнга. По нашему предположению, теоретические построения Вышеславцева о преображении подсознательного через религиозные символы, и о сердце как центре сублимации, аутентичны парадигме Достоевского. В процессе анализа мы подкрепили наше предположение указанием на общие истоки «сердцеведения» Достоевского и «философии сердца» Вышеславцева

2. Мы вычитали в «Этике преображенного Эроса» определение Эроса как влюбленность в жизнь и жажду полноты жизни, что близко по интенции «любить жизнь больше ее смысла». «Живая жизнь» по Достоевскому предполагает **очищение сердца от греховных помыслов, любовь к ближнему, готовность на альтруистические поступки**. Этой теме посвящены многие страницы «Этики преображенного Эроса». В основе антропологии Вышеславцева лежит идея сублимации Эроса через сердце. И эта же идея имплицитно содержится в философии «живая жизнь».

3. У Достоевского был идеал гармонии **ума и сердца**. Он всегда отдавал себе отчет, что идеалу еще далеко до воплощения в жизнь. Он называл себя «неисправимым идеалистом», веря в необходимость возвышенных идеалов. (22, 74, 75) Идеалистом был и Вышеславцев. В своих работах он подчеркивал свой идеал: «преображение человека через образ Божественной Красоты». Хотя Вышеславцев и писал о «злобе, исходящей из сердца», но он верил в возможность трансформировать дисгармонию в гармонию, черпая свой оптимизм из Библии и патристической литературы.

4. **Трагедийность человеческого существования, которую настойчиво подчеркивал Лев Шестов в произведениях Достоевского, находится на периферии парадигмы Вышеславцева.** Но общие точки соприкосновения взглядов Вышеславцева и Шестова, тем не менее существуют. Это, во-первых, резко отрицательное отношение к позитивизму, во-вторых, стремление выявить другую реальность, скрывающуюся за обыденным поведением человека, в-третьих, оригинальная презентация философских открытий Достоевского о человеке. **Общие темы и подходы связывали Вышеславцева и Бердяева.** Это, прежде всего, проблематика свободы и творчества, личности и Эроса, тема антиномий русского характера.

5. В наших оценках интерпретации Льва Шестова и Николая Бердяева мы подчеркивали субъективизм философов-критиков. Каждый из них наделил Достоевского своим «идейным багажом». Герменевтическая стратегия Вышеславцева отличается бережным отношением к текстам Достоевского. Вышеславцев никогда не отождествляет идееносных героев с самим писателем. Приводя обширные цитаты из архивных материалов и философских эссе, мы стремились показать его личную, страстную

вовлеченность в художественную антропологию Достоевского. Однако добавим, что как и Шестов и Бердяев, Вышеславцев «проходит мимо» поэтики Достоевского, что было отмечено в критической статье-рецензии Бориса Шлецера (1923).^{95a}

6. Вышеславцев был первым комментатором архивного документа, который он условно назвал «Достоевский о любви и бессмертии». Вышеславцев предложил оригинальные вариации философемы «бессмертие», используя психоаналитический подход. Вариации Вышеславцева вызвали интерес современных исследователей. В настоящее время в достоевсковедении намечается интерес к танатологии и иммортологии и презентации этих тем в корпусе произведений писателя.⁹⁶

7. **Индивидуальный код** Вышеславцева дал ему возможность продуцировать оригинальные вариации философемы «русский национальный характер». Создавая свою вариацию «русская стихия», Вышеславцев, если можно так выразиться, «шел» от романов Достоевского к сказкам и обратно. Вышеславцев обнаружил, что в народных сказках запечатлены потаенные мечты русского народа об «ином царстве» и полярности русского характера.

В своей вариации «русская стихия» Вышеславцев раскрыл, как Достоевский использовал мифопоэтические схемы в своих романах. Таким образом, Вышеславцев, наравне с Вячеславом Ивановым, был **предтечей** нового направления в достоевсковедении, которое в последние десятилетия развивают В. Топоров, Е. Ветловская, Е. Курганов, О. Меерсон и другие ученые.⁹⁷

8. Отдавая дань открытиям Фрейда и его школы, Вышеславцев вступил в полемику с Фрейдом, доказывая, что идеалы нельзя «свести к фиктивной надстройке над иррациональными влечениями и что **сублимация по Фрейду — это «спекуляция на понижение».** С нашей точки зрения, главы «Этики преображенного Эроса», посвященные критике школы Фрейда, можно в определенной степени рассматривать как **ответ на очерк «Достоевский и отцеубийство».** К сожалению, этот «ответ» остался почти неизвестным европейским интеллектуалам.

Философская критика единодушна в оценке наследия Вышеславцева. «По тонкости его мысли и по богатству ее оттенков, - отмечал Сергей Левицкий, - Вышеславцева можно назвать Рахманиновым русской философии. Без его яркой фигуры созвездие мыслителей русского религиозного Ренессанса было бы неполным».⁹⁸ Со своей стороны, добавим, что и Достоевсковедение было бы неполным без имени Бориса Петровича Вышеславцева.

ПРИМЕЧАНИЯ И ССЫЛКИ К ГЛАВЕ III

1. Парадигма Вышеславцева: «Этика преображенного Эроса»

1. Об участии Бориса Вышеславцева в интеллектуальных движениях Серебряного века см. **Zernov, Nikolai. *Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century*. London, 1963.**
2. На эту тему см. **Н.А. Бердяев *Мирозерцание Достоевского*** Op.cit., 109, 114, 116; См. также **А.Л. Бем *Чужая беда в творчестве Достоевского*** // Бем А.Л. *O Dostoevskem. Sbornik statí a materialu*. Praha, 1972, с. 189. Тем не менее, именно Вышеславцев первым обратился к углубленной разработке «сердцеведения» в творчестве Достоевского.
3. **Вышеславцев Б.П. *Сердце в христианской и индийской мистике*. // Вопросы философии. 1990, № 4, с. 64.**
4. **Пугачев О.С. Б.П. Вышеславцев: бессмертие преображенного Эроса. // Пугачев О. С. Этический контекст проблемы бессмертия в русской религиозной философии (конец XIX – начало XX вв.). Пермь, 1998, с. 153 – 166.** Вариации Вышеславцева философы «бессмертия» посвящен раздел 3 данной главы.
5. Факт публикации отрывка из Записной книжки Достоевского в журнале «Современные записки» (1932) № 50 долгое время оставался неизвестным специалистам по Достоевскому. См. об этом ниже сноску 62.
6. **О Достоевском. *Творчество Достоевского в русской мысли 1881 – 1931 годов. Сборник статей*. Москва: Книга, 1990.** Сборник включает в основном работы деятелей Серебряного века. Из авторов Русского Зарубежья выбраны работы С. Гессена, И. Лапшина, Г. Флоровского, С. Франка, Б. Вышеславцева и Ф. Степуна. Книга вышла массовым тиражом в количестве 30 000 экз.

7. См. библиографию исследований о Б.П. Вышеславцеве, раздел 11.
 8. Вышеславцев получил юридическое образование (в Московском университете, где его научным руководителем на кафедре философии права был известный ученый Павел Иванович Новгородцев. В Бахметьевском архиве в Нью Йорке (см. сноску 16, а также Библиографию, раздел 10) хранятся воспоминания философа Николая Алексеева, который приходился родственником Вышеславцеву (Вышеславцев был женат на сестре Алексеева – Наталье Николевне). Алексеев в своих воспоминаниях приводит следующую запись из Дневника Вышеславцева: «Читаю всех старых кантинианцев вплоть до Фихте и увлекаюсь истреблением «вещи в себе». Моя работа написана с большой страстностью, как сказал профессор Новгородцев. Я читаю работу Н.А. Алексеева, он мою, происходят страстные дебаты и весьма враждебная полемика с ним...» (Collection: Bar-Vysheslavtsev, Box 11). В 1908 году Вышеславцев был командирован за границу для подготовки докторской диссертации по философии права. Три года он провел в Италии, Франции, Германии. Посещал лекции Г. Когена и П. Нортоба в Марбургском университете, сблизился с Николаем Гартманом. Вот еще одна запись в Дневнике: «Зима, снег... Иду к Гартману. Он живет наверху у готической церкви, в старом германском домике, где мог бы жить молодой Вертер или Фихте в молодые годы. Комната хорошо натоплена, Гартман всегда дает крепкий кофе, который сам делает. Мы ведем философский диалог... Чудное, тихое время созревания мысли». (Collection: Bar-Vysheslavtsev, Box 11)
- В архиве хранятся воспоминания писателя Бориса Зайцева о защите в 1914 году в Московском университете докторской диссертации Вышеславцева «Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии». Зайцев описал публичную защиту Вышеславцева, которая длилась четыре часа. (Collection: Bar-Vysheslavtsev, Box 11): «Один за другим выходили противоборствующие, указывали на неточности, с чем-то не соглашаясь, что-то одобряли, на что-то налетали, и как только очередной замолкал, Вышеславцев с такой же легкостью, точностью как на теннисе, отбивал мячи, все в том же ритмическом движении. Это был настоящий турнир. Длился он четыре часа. Мы сидели и слушали. Фихте – Бог с ним, - зрелище меня занимало художнически: и зрительно, и как показание дарований... В седьмом часу факультет, как суд, удалился для приговора, скоро и возвратился: Вышеславцев удостоен ученой степени. А через час, на обеде в роскошной квартире Устинова приветствовали мы его победу, чокаясь шампанским».
- На основе диссертации Вышеславцев написал книгу, которая является единственной крупной работой философа, изданной до Революции. Вышеславцев читал в Московском университете историю философии права, историю политических учений и государственное право.
- Федор Степун в своих мемуарах «Сбывшееся и несбывшееся» оставил воспоминание о блестящей лекторской манере Бориса Петровича Вышеславцева: «Юрист и философ по образованию, артист-эпикурец по утонченному чувству жизни и один из тех широких европейцев, что рождались и вырастали только в России, Борис Петрович развивал свою философскую мысль с тем радостным ощущением ее самодавяющей жизни, с тем

смакованием логических деталей, которые свойственны скорее латинскому, чем русскому уму. Говоря, он держал свою мысль, словно некий диалектический цветок, в высоко поднятой руке и, сбрасывая лепесток за лепестком, тезис за тезисом, то и дело в восторге восклицал: «Поймите!... Оцените!» Широкая московская публика недостаточно оценила Вышеславцева. Горячая и жадная до истины, отзывчивая на проповедь и обличение, она была мало чутка к диалектическому искусству Платона, на котором был воспитан Вышеславцев».

Вышеславцев был участником Религиозно-философской группы «Путь» (1910 – 1919), влиятельного неославянофильского объединения, куда входили ведущие идеологи русского христианско-либерального национализма – Николай Бердяев, Сергей Булгаков, Михаил Гершензон, Вячеслав Иванов, князь Евгений Трубецкой, Павел Флоренский, Владимир Эрн и другие. При группе было организовано издательство, в которое вместе с Вышеславцевым входили такие замечательные интеллектуалы того времени, такие как: Андрей Белый, Михаил Гершензон, А.С. Глинка (Волжский), Николай Лосский и многие другие. См. подр. Голлербах, Евгений. *К незримому граду: Религиозно-философская группа «Путь» (1910 – 1919) в поисках новой русской идентичности*. СПб: Алетейя, 2000. В монографии представлен обзор идейных позиций группы «Путь», творческо-пропагандистской деятельности, анализ печатной продукции.

9. О значении Вольной академии духовной культуры Бердяев писал в «Самопознании»: «Значение Вольной академии духовной культуры было в том, что в эти тяжелые годы она была, кажется, единственным местом, в котором мысль протекала свободно и ставились проблемы, стоявшие на высоте качественной культуры. <...> Была большая умственная жажда, потребность духовной мысли. Впоследствии эту жажду и эту потребность, вероятно, удалось задавить. Но задавить вполне нельзя, и я уверен, что в России подземно продолжает существовать свободная мысль.» (с. 427, 429) См. сноски к главе II, 19, 32, 34, 35.
10. Алданов, Марк. *Из записной тетради. II* Современные записки, 1930, т. 44, с. 359.
11. См. Введение к данной диссертации, раздел «Обоснование темы», сноска 14.
12. Kline, Gerge L. "A Philosophical Critique of Soviet Marxism" in *The Review of Metaphysics*, 1955, 9(1): 90 – 105. Статья Дж. Клайна содержит обзорную характеристику философии Вышеславцева в целом.
13. Среди архивных материалов, собранных в книге «Русский Берлин 1921 – 1923» напечатано письмо Вышеславцева профессору Александру Семеновичу Яценко, который возглавлял в Берлине издательство «Новая Русская книга» (См. *Русский Берлин 1921 – 1923*. Ed. L. Fleshman, R. Huges, O. Raevsky-Huges, Paris: YMCA Press, 1983, с. 258. О культурной жизни «Русского Берлина» см. также Берберова, Нина. *Курсив мой. Автобиография*. Москва: Согласие, 1996, с. 187.

Летом 1923 года группа высланных из России писателей и философов была приглашена в Италию. Чтение лекций организовал «пестун русской культуры» профессор Института Восточной Европы в Риме Ло Гатто (Ettore Lo Gatto). О поездке Вышеславцева в Италию оставил воспоминания **Борис Зайцев** в книге *«Далекое»* Вашингтон, 1965, с. 164. В главе «Под латинским небом» Зайцев вспоминает, что Бердяев, Франк, Вышеславцев читали лекции по философии, Муратов рассказывал про иконы, Чупров и Новиков выступали на научных темы, Михаил Осоргин и он сам – на литературные.

По письмам Бердяева мы предполагаем, что Вышеславцев с женой приехали из Берлина в Париж весной 1924 года. В 1925 году из Берлина в Париж переместилось издательство YMCA-Press, в котором Вышеславцев стал соредактором Бердяева. За 1924 – 1940 годы издательство выпустило значительное количество книг русских писателей и философов.

Для решения задач данной диссертации важно отметить знакомство Вышеславцева с Э. Метнером и их совместную деятельность в подготовке переводов трудов Карла Юнга на русский язык.

До революции Эмилий Метнер был в центре литературной жизни Серебряного века, возглавлял издательство «Мусагет», издававшее произведения символистов. Метнер сам был пациентом Юнга. Сохранилась их обширная переписка (1917 – 1930), связанная с переводом на русский язык капитальных произведений, таких как : «Либи́до: его метамарфозы и символы», (*Wandlungen und Symbole der Libido*), «Психоаналитические типы», «Об архетипах коллективного бессознательного», «Психология и религия», «Проблема души современного человека» и другие. По предложению Юнга, Метнер готовил обширные введения к каждому тому, цель которых была не только сделать обзор томов, но и «вскрыть причины отпадения цюрихской школы от венской, то есть самого Юнга от его учителя Фрейда.» К середине 1920-х годов к этой работе подключился и Вышеславцев. Первый том успел выйти в 1929 году. В связи с финансовым кризисом и депрессией остальные три тома вышли только в 1939. После смерти Э. Метнера в 1936 году подготовку трех томов, фактически, выполнил Вышеславцев. В предисловии к изданию Вышеславцев написал, что семья Метнер поручила ему разобрать бумаги покойного и составить из обширного материала законченные произведения. Издание Юнга на русском языке вышло в Цюрихе под эгидой Психологического клуба.

В Отделе рукописей Российской Государственной библиотеки хранится письмо Вышеславцева Метнеру (11 февраля 1936), в котором он объясняет, что именно соединяет его с Юнгом в пределах философии, антропологии и психологии (фонд 167, К. 13, ед. хран. 23). К этой теме мы вернемся ниже, рассматривая парадигму Вышеславцева.

Некоторые сведения об участии Вышеславцева в культурной деятельности Русского Парижа нам удалось найти в Русском Государственном литературном архиве, а также в материалах, собранных Натальей Барановой-Шестовой. Вышеславцев всегда участвовал в прениях по докладам Льва Исаковича, в частности, в прениях по докладу «Об источниках вечных истин» (май 1929), «Философия Кьеркегора» (октябрь 1933) и других. Доклады проходили в рамках работы Религиозно-философской академии, действие которой Бердяев переместил в Париж. В 1932 году состоялось заседание с интересным названием «Причины мирового безбожного

движения». В нем участвовали Бердяев, Вышеславцев, Шестов, Федотов, Лазарев и другие ученые.

15 декабря 1935 г. на заседании Религиозно-философской академии, посвященном 25-летию со дня смерти Толстого, **Бердяев** читал «Разум и безумие у Л. Толстого», **Вышеславцев** – «Анархизм у Л. Толстого», **Георгий Федотов** – «Л. Толстой и Евангелие», **Шестов** – «Ясная Поляна и Астапово» (см. **Баранова-Шестова Н.** *Op. cit.*, с. 164).

14. **Вышеславцев Б.П.** *Рец. На Полное собрание сочинений Ф.М. Достоевского.* Берлин. 1920 – 1923. // Новая русская книга, 1923, январь, с. 14.
15. **Раев, Марк.** *Op. cit.*, с. 65.
16. В современном издании перевода книги **Карла Юнга** «*Либи́до, его метафоры и символы*» (СПб: Вост. – Европейский институт психоанализа, 1994) опубликовано предисловие Вышеславцева. Об общении Вышеславцева с К. Юнгом см. **Эткинд, Александр.** *Эрос невозможного. История психоанализа в России.* Москва: Гнозис, 1994, с. 73, 74.
17. О жизни и творчестве Вышеславцева в военные годы в Бахметьевском архиве сохранились воспоминания Ариадны Тырковой-Вильямс: «Я познакомилась с Вышеславцевым в 1940 году на юге Франции, куда, спасаясь от немцев, хлынули парижане. В их толпе очутились и русские. Мы попали в старинный, красочный городок, в По. Туда же французское правительство направило из Савой летний лагерь Русского Христианского Движения. Было запрещено везти детей и молодежь обратно в Париж, где ожидалась уличная и воздушная война. На самом деле Париж сдался без боя, но все же паника охватила жителей и бегство на юг продолжалось несколько недель. <...> Спали на улицах, на скамьях, на лужайках, в парках, просто за канавой у дороги». По воспоминаниям Тырковой-Вильямс у русской организации был свой дом. В тягостное время разгрома Франции (1940-1941) беженцы спасались лекциями и беседами, играли на разбитом фортепьяно. Тыркова-Вильямс отмечает, что Вышеславцев старался доставлять радость близким, отвлекать их от уныния. У него была природная артистичность, и люди охотно слушали его лекции по психологии Юнга (Bar-Vysheslavtsev, box 11).
18. В 1940 году в связи с оккупацией Парижа гитлеровскими войсками прекратилась издательская деятельность многих русских журналов, в том числе, и журнала «Путь». Порвалась тридцатилетняя дружба и разошлись жизненные пути Бердяева и Вышеславцева. И это главная причина, по которой в «Самопознании» так бегло упоминается деятельность Бориса Петровича, который в годы войны занимал антикоммунистическую позицию. См. **Редлих, Роман.** *Солидарность и свобода.* Москва, 1990. Антикоммунистические настроения Вышеславцева нашли выражение и в двух его последних книгах «*Философская нищета марксизма*» (1952) и «*Кризис индустриальной культуры*» (1953).
19. Эссе «*Вольность Пушкина*» было впервые напечатано в журнале «Грани», 1951, № 13.

20. История Бахметьевского архива заслуживает хотя бы краткого примечания. С 1975 года Архив русской и восточноевропейской истории и культуры носит имя Бориса Бахметьева, бывшего посла Временного правительства, профессора Колумбийского университета. В 1947 году он выдвинул идею создания архива, в котором хранились бы рукописи, письма, газеты и другие документы, находящиеся у русских эмигрантов, оказавшихся волею судеб в Европе и США. Идею архива поддержал президент Колумбийского университета в то время и будущий президент США Двайт Эйзенхауэр. Куратором архива стал бывший заместитель Директора Русского заграничного архива в Праге – Лев Магеровский, сын которого рассказал автору этих строк историю этого культурного учреждения. Попечительный комитет Архива в 1951 году возглавила Александра Львовна Толстая, писатели Иван Бунин и Марк Алданов, историки Михаил Карпович, Владимир Маклаков. К концу 1977 года в Архиве уже хранилось 600 коллекций, содежащих более 2-х миллионов едениц. Среди них рукописи и письма таких деятелей Русского Зарубежья, как: Семен Франк, Николай Бердяев, Николай Лосский, Николай Зернов, Владимир Вейдле, Дмитрий Чижевский. Многие письма, с которыми мы познакомились, посвящены издательским делам, например, письма Дмитрия Чижевского, адресованные Татьяне Франк (Harvard, 1954) или письма Николая Лосского, связанные с изданием его книги «Достоевский и его христианское миропонимание».

Архив Вышеславцева был также передан в Колумбийский университет. Архив помещается в 11 коробках. Текст лекции «Le caractère national russe» хранится во второй коробке, относящейся к 1923 – 1924 гг. Автор этих строк перевела текст с французского на русский и подготовила публикацию в *New Zealand Slavonic Journal*, 1999, pp. 203 – 216. Далее, в параграфе 4 текст лекции цитируется по этой публикации.

21. См. подр. **Зеньковский В.В.** *История русской философии*. т. 2, кн. 2, с. 116 – 122.
22. **Вышеславцев Б.П.** *Op. cit*, с. 46. В настоящее время творчество Вышеславцева привлекает специалистов как в России, так и за рубежом. В этом плане интересна статья американского ученого **James P. Scanlan** “*Vysheslavtsev, Boris Petrovich 1877 - 1954*”. В ней дана следующая интерпретация сублимации: «Sublimation, for Vysheslavtsev, is not a merely deterministic process subject to psychological explanation. It occurs only if the individual will has freely chosen the path of elevating and refining Eros and has enlisted the imagination in creating the needed images of mortal virtue. Sublimation takes place, furthermore, only with the aid of divine grace; the individual spirit must be inspired from on high, by its vision of the Absolute as the fullness and perfection of being. This orientation toward the Absolute makes sublimation possible, but the divine grace that flows from it must still be freely accepted in order to be morally significant in the life of individual. Thus in Vysheslavtsev's ethics of sublimation, both free will and grace are necessary but not sufficient conditions for the moral life. In their interaction free will is itself sublimated, being raised from its primitive state of arbitrariness to the condition of moral freedom. See: *Rutledge Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward Graig. London – New York, 1998, vol. 9, p. 675 – 677.

23. **Платон.** *Пир.* Указ. Соч., с. 195 – 212. Возражая нападкам В. Розанова на христианство за его антиэротизм, Вышеславцев подчеркивает, что все христианские символы вырастают из Эроса: Отец. Сын, Мать, братья, Жених, Невеста. **Вышеславцев Б.П.** *Этика преображенного Эроса*, с. 47.
24. Там же, с. 43, 46, 74 – 79.
25. В главе «Сублимация в христианской аскетике» («Этика преображенного Эроса», с. 47 – 59) читаем: «Через Дионисия Ареопагита, великого основоположника Восточно-христианской мистики, и через его гениального ученика Максима Исповедника, христианство воспринимает в себе Платоновое учение об Эросе и дает ему наивысшее завершение. «Небесная Иерархия» Дионисия представляет собою грандиозную систему «сублимации», возведение низшего к высшему, и это возведение совершается силою Эроса и завершается «обожением», с.47. Вышеславцев настаивает на том, что только высшие ценности способны осуществлять сублимацию: «Абсолютная святость и абсолютная святость есть Бог «Святой Израелив» (с. 115). Вышеславцев цитирует Евангелие от Матвея: «Свят, свят, свят Господь Бог Саваоф» (Мф. 19:17) (Эти слова повторяются на воскресной литургии в Православных церквях). Термин «обожение» связан с кругом идей исихазма, аскетического учения о внутренней сосредоточенности с помощью приемов медитации. См. **Meyendorff J.** *Byzantine Hesychasm: historical theological social problems.* London, 1974. Автор этих строк писала на данную тему в главе «Реминисценции исихазма». См. **Благова Т.И.** *Алексей Хомяков и Иван Кириевский: жизнь и философское мировоззрение.* Москва: Тетра, 1994, с. 168 – 176.
26. Предложенная Вышеславцевым концепция трансформации бессознательного выдвигает тезис сохранения бессознательно и перестройки его через воздействие воображения и введение в него религиозного образа. Сходные идеи преображения бессознательного через воображение, направленное к религиозным ценностям, мы находим у Евгения Трубецкого в книге «Смысл жизни» (Москва, 1994) и Ивана Ильина в книге «Аксиомы религиозного опыта» (Москва, 1993).
27. Вышеславцев Б. П. *Этика преображенного Эроса*, с. 46. Вышеславцев неточно цитирует Достоевского «Идиот» (8, 317).
28. **Вышеславцев Б.П.** *Этика преображенного Эроса.* с. 46, 47.
29. Там же, с. 76.
30. Там же, с. 40.
31. Там же, с. 54.
32. Там же, с. 110 – 112, 143.
33. Там же с. 143 149

34. В русской культуре разработана своеобразная «метафизика сердца», в которой живой отклик нашли идеи Паскаля. А. Хомякову, И. Киреевскому, П. Юркевичу импонировало изречение Паскаля: «Именно сердце чувствует Бога, а не разум». Христианский мыслитель П.Д. Юркевич исследовал символ сердца в статье «Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия». См. подр. главу «Паскаль и русская культура» в кн. Стрельцовой Г.Я. *«Паскаль и европейская культура»*. (Москва: Республика, 1994), с. 291 – 401.
- 34a. См. ниже ссылку 39.
35. Collection: Bar-Vysheslavitsev, Box. 9.
36. **Ортега-и-Гассет**. *Восстание масс*. // Вопросы философии, 1989, № 3, с. 119 – 133, №. 4, с. 114 – 155. См. также **Olivie, Sophie**. "Les essais d'Ortega y Gasset sur Dostoevskij." In *Dostoevsky and the Twentieth Century. The Ljubliana Papers*. Ed. by Malcolm V. Jones. Nottingham: Astra Press, 1993, p. 289 – 299.
37. **Вышеславцев Б.П.** Вечное в русской философии. // Вышеславцев Б.П. *Этика преображенного Эроса*, с. 210.
38. Там же.
39. Collection: Bar-Vysheslavitsev, Box. 2. Мы опубликовали комментированный конспект Бориса Вышеславцева в журнале «Вопросы философии», 1996, № 6, с. 134 – 140. (Предисловие и комментарии к публикации подготовили: Т.И. Благова и О.С. Пугачев). Далее текст рукописи цитируется по журналу.
40. Там же, с. 138.
41. Там же, с. 140.
42. **Вышеславцев Б.П.** *Кризис индустриальной культуры*. // Вышеславцев Б.П. *Сочинения*. Москва: Раритет, 1995.
43. Эскиз к предложенной теме исследования можно найти в статье «Достоевский в оценке Хосе Ортеги-и-Гассета». // Фридлендер Г.М. Пушкин. Достоевский. «Серебряный век». Спб: Наука, 1995, с. 382 – 394.
44. **Зеньковский В.В.** *История русской философии*. Указ. Соч., т. 2, часть 2, с. 119.

2. Художественная «феноменология сердца» в произведениях Достоевского и «философия сердца» Вышеславцева

45. В этом плане мы следовали методологии **Владимира Топорова**, изложенной в работе «Поэтика Достоевского и архаические схемы мифологического мышления (*«Преступление и наказание»*) // Михаил Бахтин: Pro et contra. Санкт-Петербург: РГХИ, 2001, с. 244 – 265. Мы исходили из предположения, что символ «сердце» также вписывается в схему мифологического мышления, и Достоевский **актуализировал внеязыковые потенции этого символа в своих произведениях**. Любопытно отметить, что одно из ранних произведений Достоевского называется «Слабое сердце» (1848, т. 2, с. 16 – 48). В повести, как отмечено в комментариях, «дан безжалостный анализ человеческого сердца». (2, 477)
46. Следует отметить, что по мысли Вышеславцева, этические исследования Шелера и Гартмана восполняют друг друга. Шелер рассматривает соотношения эмоций и аффектов, с одной стороны, и системы ценностей, с другой. Сублимация Эроса происходит посредством идей, идеального бытия ценностей. Такой феномен, как «свобода» Шелер игнорирует. Наоборот, у Гартмана сублимация произвола является оригинальной частью его этики. По Гартману, существуют ценности и свобода. Он игнорирует аффекты, влечения, эмоции, вырастающие из подсознания. Сублимация Эроса отсутствует у Гартмана. Такова интерпретация Вышеславцева, которая, как нам кажется, **помогает понять близость его изысканий европейским исследованиям первой половины XX века, с одной стороны, оригинальность его конструкции - с другой.**
47. **Вышеславцев Б.П.** *Паскаль*. // Вечное в русской философии. Op. cit., с. 291 – 297.
48. **Вышеславцев Б.П.** *Сердце в православной и христианской мистике*. Op. cit., с. 62. В Библейском Богословном словаре (Москва, Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1995) представлены цитаты из Библии и толкования символа «сердце», с. 392 – 407.
49. Там же, с. 63. См. также **Ашимбаева Н.Т.** *Сердце в произведениях Достоевского и библейская антропология*. // Достоевский и мировая культура. СПб: Акрополь, 1996, Альманах № 6, с. 109 – 117.
50. Там же, с. 76.
51. Скорее всего Достоевский тогда же читал «Творения преподобного Исаака Сирина», византийский аскета VIII века, который писал о трех этапах духовного процесса: покаяние, очищение, совершенство. О покаянии он писал как о новом образе (новой установке) ума или мысли. «Сердце горит и разгорается огнем, день и ночь... Тогда подается дар слез. Это – слезы радости и умиления, невольные слезы, непрестанный поток. <...> Бог любви замыкается в сердце». Цит. по **Флоровский Г.В.** *Восточные отцы V – VIII веков*. (Из чтений в

- Православном Богословном институте в Париже), Париж, 1933, с. 191. Упоминание **Исаака Сирина** есть в тексте «Братьев Карамазовых». (15, 61)
52. Василий Великий (329 – 379); Григорий Богослов (329 – 389); Иоанн Златоуст (344 – 407) – христианские святые и богословы. См. о них **Флоровский Г.В.** *Восточные отцы IV века*. Париж, 1931.
53. **Нил Сорский** (ок. 1433 – 1508), автор Предания и Устава скитской монашеской жизни, на Соборе в Москве в 1506 году поднял вопрос о том, что монахи кормили себя своими собственными трудами. С этого момента начался долгий спор между «нестяжателями» (последователями Нила Сорского) и «иосифилянами» (последователями Иосифа Волоцкого). См. *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вторая половина XIV – XVI в., часть 2. Ленинград: Пушкинский дом, 1989.
54. *Творения Тихона Задонского*. 3 изд., М., 1875, т.2, с. 109.
55. **Стрельцова Г.Я.** *Паскаль И Достоевский*. // Стрельцова Г.Я. Паскаль и европейская культура, с. 330 – 355. См. также **Лапшин И.И.** *Достоевский и Паскаль*. // Научные труды русского народного университета в Праге. Прага, 1928, т. 1, с. 55 – 63.
56. Об этом **Буланов А.М.** *Святоотеческая традиция понимания сердца в творчестве Достоевского*. // Христианство и русская литература. СПб: Наука, 1994, с. 270 – 306.
57. **Вышеславцев Б.П.** *Сердце в православной и индийской мистике*. Op. cit., с. 71.
58. **Бем А.Л.** *Чужая беда в творчестве Достоевского*. // Бем А. О Dostoevskem. Op. cit., 1972, с. 189.
59. **Вышеславцев Б.П.** *Сердце в православной и индийской мистике*, с. 78.
60. **Шестов, Лев.** *О перерождении убеждений у Достоевского*. // Эмигранты о Достоевском. Op. cit., с. 239, 245, 248.

3. Философема «бессмертие» в интерпретации Вышеславцева

61. **Аллен Луи.** *Достоевский и Бог*. Пер. С франц. – Е. Воробьевой. СПб: Юность, 1993; **Пугачев О.С.** *Этический контекст проблемы бессмертия в русской религиозной философии. (конец XIX – начало XX в)*. Пермь: Пермский Государственный университет, 1998, с. 153 – 166. **Masing-Delic, Irene.** *Abolishing Death. A Salvation Myth of Russian Twentieth-Century Literature*. Stanford Univ. Press, 1992.
62. Вышеславцев читал этот фрагмент на юбилейном собрании, посвященном 50-летию со дня смерти Достоевского. Фрагмент был опубликован в журнале «Современные записки» 1932 №

50, с. 288 – 304. В Советском Союзе фрагмент был опубликован в книге *«Неизданный Достоевский». Записные книжки и тетради. 1860 – 1881»*. Москва: Наука, 1971, с. 173 – 175. Таким образом, достоевсковедам долгое время не было известно о первом публикаторе и авторе комментариев, не был известен сам факт публикации в журнале Русского Зарубежья. Необходимо сказать несколько слов и об Архиве Достоевского в целом. По данным Льва Зандера, материалы Архива составлялись из разных источников: 1) воспоминания, дневники и рукописи Анны Григорьевны Достоевской, переданные в Московский Исторический музей; 2) записные книжки и заметки Федора Михайловича и Анны Григорьевны, найденные в частных банках при их конфискации; 3) документы, ревизированные в Севастополе местной ЧК (чрезвычайной комиссией) у сына, Федора Федоровича Достоевского, вскоре умершего, переданные в Центрархив по требованию А. Луначарского; 4) воспоминания и дневники, собранные библиографами и учеными. Эти сведения сообщил Л. Зандер в заметке *«Архив Достоевского»* в журнале *«Путь»*, 1927, № 6, с. 134. Архив был продан Мюнхенской фирме и начал выходить на немецком языке. К 1927 году вышли дневники А.Г. Достоевской, документы, относящиеся к игровой страсти Достоевского, планы неосуществленных романов и повестей, «сами названия которых были до сих пор неизвестны» («Зависть», «Убийство», «Роман писателя», «Урод», «В поисках», «Смерть поэта», «Шут», «Весенняя любовь», «Император»). В данной диссертации фрагмент из записной книжки Достоевского и комментарий Вышеславцева цитируются по книге *«Русский Эрос, или Философия любви в России»*, *Op. cit.*, с. 364 – 376.

^{63.} Там же, с. 366.

^{64.} Там же.

^{65.} Подробно эту тему излагает Карен Степанян в статье *«Мы на земле существа переходные»*. // Достоевский и мировая культура. Москва: Раритет, 1999, с. 99 – 108.

^{66.} **Вышеславцев Б.П.** *Достоевский о любви и бессмертии*, *Op. cit.*, с. 371.

^{67.} Там же.

^{68.} Там же, с. 376.

^{69.} Там же, с. 364.

^{70.} **Вышеславцев Б.П.** *Вечное в русской философии*, с. 321.

^{71.} Там же.

^{72.} Там же, с. 332.

73. По Достоевскому, стыд как проявление совести и мук возраждающегося сердца есть симптом «живой жизни». В рассказе «Бобок» Достоевский представил атрофию стыда как духовное и физическое умирание (21, 53).
74. В сноске 61 мы указали только некоторые работы, которыми мы пользовались, пытаясь определить позицию Достоевского в отношении к теме «бессмертие». Наиболее крупной работой является уже отмеченная выше книга I. Masing-Delic "Abolishing death". Для нас был особенно важен раздел "Nikolai Fyodorov", p. 76 – 104.
75. Collection: Bar-Vysheslavtsev, Box. 11, **Алексеев Н.Н. Вышеславцев**, с. 3.

4. «Русская стихия»: вариации Вышеславцева

76. *Культурология. XX век. Словарь*. СПб: Университетская книга, 1997, с. 271 – 273. Дефиниция, данная в словаре «Культурология. XX век», наиболее полно соответствует результатам наших исследования темы «национальный характер», которые остались за рамками текста диссертации.
77. **Бердяев Н.А.** *Философия творчества, культуры, искусства*. Соч. В 2-х томах. Москва, 1997, т.1, с. 368. В 1915 Бердяев написал статью «Чувство Италии», в которой он развивал методологию сопоставления национальных характеров на примере русских и итальянцев. В ней есть следующее наблюдение: «Исключительная этичность русской души ищет себе дополнение в исключительной эстетичности души итальянской».
78. **Blagova, Tatiana.** "Boris Vysheslavstev on the Russian National Character." In *New Zealand Slavonic Journal*, 1999, p. 215. В диалоге Платона «Пир» говорится, что родители бога Эроса были: отец Порос, божество, олицетворяющее Изобилие (результат алчного захвата с помощью хитрости) и мать – Пеней (нищета как результат беспробудной лени).
79. **Blagova, Tatiana** *Op. cit*, p. 206 – 207.
80. *Ibid.*, p. 208.
81. *Ibid.*, p. 212.
82. *Ibid.*, p. 214 – 215.
83. **Вышеславцев Б.П.** *Русская стихия у Достоевского*. Берлин: Обелиск, 1923, с. 7 – 8.
84. **Юнг, Карл.** *Архетип и символ*. Москва: Renaissance, 1991, с. 99. По мысли В.Н. Топорова, в творчестве Достоевского можно выделить большое число семантических и символически отмеченных элементов текста, к которым относится, например, час заката солнца. В мифопоэтический традиция закат солнца – временная точка когда силы хаоса

непредсказуемости и неопределенности начинают получать преобладание. Тоска, мистический ужас, мысли о самоубийстве – таково состояние души многих героев в час заката и наступления сумерек. **В.Н. Топоров** *Поэтика Достоевского и архаические схемы мифологического мышления*. *Op. cit.*, с. 250 – 251.

^{85.} **Вышеславцев Б.П.** *Русская стихия*, с. 11.

^{86.} **С.Н. Булгаков.** *Русская трагедия*. // Булгаков С.Н. Сочинения в 2-х томах, Москва: Наука, 1993, т. 2, с. 499 - 526; **Вячеслав Иванов** *Экскурс. Основной миф в романе «Бесы»* // Вячеслав Иванов. Лики и личины России. Москва: Искусство, 1995, с. 304 – 312; **Бем А.Л.** *Ставрогин*. *Op. cit.*, с. 289.

^{87.} **Вышеславцев Б.П.** *Русская стихия у Достоевского*, с. 11.

^{88.} Там же, с. 13.

^{88a.} Там же, с. 14. О Даниле Филлиповиче см. рукописные редакции романа «Идиот» (9, 128, 516).

^{89.} О хлыстовщине Достоевский писал в «Дневнике писателя» за 1876 год (22, 99). См. также **Эткинд, Александр.** *Хлыст. Секты, литература и революция*. Москва: Новое литературное обозрение, 1998.

^{90.} **Вышеславцев Б.П.** *Русская стихия у Достоевского*, с. 24, 39, 41, 45.

^{91.} Там же, с. 15.

^{92.} **Вышеславцев Б.П.** *Русская стихия у Достоевского*, с. 17.

^{93.} **Вышеславцев Б.П.** *Парадоксы коммунизма*. // Путь, 1926, № 3, с. 160.

^{94.} **Вышеславцев Б.П.** *Вечное в русской философии*, *Op.cit.*, с. 160.

^{95.} **Шлецер, Борис.** *Новейшая литература о Достоевском*. Современные записки. Париж, 1923, т. XVIII, с. 456. Критик едко заметил, что и французская и немецкая душа тоже противоречива и содержит хаос. По убеждению Шлецера, не имеет смысла противопоставлять «русское исступление» - «сумрачному германскому гению» (Гете?), английскому практицизму (Шекспир?), «гальскому остроумию» (готическое зодчество?) (с. 458) С нашей точки зрения, сравнение национальных менталитетов – актуальная тематика, которая в настоящее время оформилась как историческая психология. Бердяев и Вышеславцев были пионерами в этой области. Их работы позволили во многом по-новому взглянуть на развитие русского искусства, философии и общественной мысли, на поворотные события русской истории. Конечно, не обошлось без некоторых натяжек, которые справедливо отметил Шлецер.

^{95a.} Там же.

5. Выводы. Эвристическая ценность вариаций Вышеславцева

- ^{96.} В современной философской и околофилософской мысли в России темы танатологии (от названия бога Танатоса) и иммортологии (*immortology*) вызывают повышенный интерес. Выскажем свое мнение: одной из типичных характеристик современной культурной ситуации является проникновенный интерес к смерти, который на уровне масс-медиа приобретает деятельный характер. Отметим, что страх жизни и сублимированный страх смерти вместе определяют тоpos проблемы. Гораздо чаще обсуждается вопрос о смысле смерти, чем о смысле жизни. Смерть стала жизненной проблемой. Мы стремились показать, что в своей интерпретации Вышеславцев развивал мысли Достоевского о жизни и бессмертии в другой плоскости. В этой связи мы рассматриваем работы достоевсковедов как своеобразное «противоядие» против увлечения «некрофилией». См. **Mattlow, Ralph. E.** "Thanatos and Eros. Approach to Dostoevsky's Universe". *SEER*, 1960, N. 4, p. 17 – 24. Интересную интерпретацию предложил **О.С. Пугачев** в главе «Ф.М. Достоевский: концепция «динамического бессмертия» в своей книге *«Идея бессмертия в русской религиозной философии. Конец XIX – начало XX века.»* (Пенза, 1996), см. также **Волгин, Игорь.** *Последний год Достоевского.* *Op. cit.*, с. 333.
- ^{97.} См. Библиографию, раздел 12.
- ^{98.} **Левицкий Сергей.** *Вышеславцев.* // Грани, 1965, №. 57, с. 175.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данной диссертации мы представили интерпретации мировоззрения Достоевского в эссе философов Русского Зарубежья – Льва Шестова, Николая Бердяева, Бориса Вышеславцева. **Достоевсковедение Русского Зарубежья** остаётся пока неизученной областью в науке о Достоевском. В настоящем исследовании мы ставили целью дать оценки интерпретациям только трех авторов, известных как своими оригинальными философскими трудами, так и яркими эссе о мировоззрении Достоевского.

Свою новаторскую задачу мы видели в том, чтобы выявить в их эссе эвристическую ценность интерпретаций. В этой связи мы ввели понятие «философема» как **конструкт**, охватывающий философско-антропологические, этические и историософские взгляды Достоевского. При этом философемы одновременно являются элементами художественных и публицистических текстов Ф.М. Достоевского.

Используя **контекст** произведений Достоевского, а также письма и личные записи, мы выявили доминантные пары философем: «живая жизнь – подполье», «золотой век – дух Великого инквизитора» как наиболее широкие по семантическому диапазону. По нашему убеждению, доминантные пары философем охватывают философскую проблематику, над которой размышлял Достоевский, а именно: смысл жизни, смерть, суверенность человеческой личности, любовь, бессмертие, индивидуальное и мировое зло, теодиция и антроподеция, полярность человеческой природы, сердце человека как поле борьбы Бога и дьявола, свобода и своеволие, одиночество и отчуждение, судьбы России и Европы, «высшая и второстепенная идея» как идеалы человечества. В **Глоссарии** мы наглядно продемонстрировали результаты исследования, в том числе мы указали, как соподчиненные философемы «притягиваются» в поле доминантных философем.

Анализируя процесс актуализации, т.е. дешифровки и перекодирования философем в эссе Шестова, Бердяева, Вышеславцева, мы использовали несколько стратегий:

- исследовали сверттекстовую организацию символов и концептов, составляющих содержание философем;
- применяли методы истории философии, исследуя «политический социализм», «подполье», «хрустальный дворец», «Европа – наше второе отечество» и др.;
- исследовали каждую философему в рамках ближайшего контекста и в рамках более широкого контекста творчества Достоевского в целом;
- наконец, выясняя процессы актуализации философем в эссе Шестова, Бердяева, Вышеславцева, мы, прежде всего, сосредотачивались на индивидуальном коде (идеолекте) интерпретатора. Мы выявляли связь между парадигмой и индивидуальным кодом интерпретатора, учитывая концептуальные схемы и риторику культуры модернизма 1920-х – 1930-х годов.

В нашем методологическом подходе парадигма, контекст, индивидуальный код интерпретатора связаны между собой. Мы использовали как концепцию полифонизма романов Достоевского, так и концепцию «идеологического романа» в эссе философов-критиков, доказав плодотворность комплементарного подхода для решения задач данной диссертации.

Стратегия исследования позволила нам выявить, если можно так выразиться, «двойной» авторский субъективизм, воплощенный в философских эссе. С одной стороны, мы выявили авторский субъективизм как неотъемлемое свойство жанра эссе, которое предполагает соотнесение излагаемой концепции с жизненным опытом автора и мироощущениями в данный момент. В этой связи мы считали целесообразным представить факты духовной биографии каждого из авторов, подчеркнув при этом события, связанные с насильственной депортацией, статус апатридов на чужбине, участие в культурной жизни Русского Зарубежья, наконец, **востребованность**¹ публикаций философов-критиков в среде русской диаспоры и в европейской интеллектуальной среде.

С другой стороны, мы изложили философскую парадигму каждого из выбранных авторов как главный источник авторского субъективизма. Суть нашего исследования состояла в том, чтобы продемонстрировать, каким образом Шестов «вписывает» философии Достоевского в свою парадигму «философии трагедии», Бердяев – в парадигму «свободы и творчества», Вышеславцев – в парадигму «преображенного Эроса». В этой связи нам необходимо было изложить философские построения авторов-критиков, отметив при этом, как в эмиграции изменился ракурс «видения» Достоевского (его мировоззрения и творчества).

Наш анализ подтвердил гипотезу о том, что семантический объем исследованных нами философем Достоевского, как правило, расширился в эссе Шестова, Бердяева, Вышеславцева. В культурном пространстве герменевтики каждый из них обустроил свою среду, запечатлев прежде всего собственный эмоциональный опыт переживания текстов Достоевского. Им нужно было только то пространство (тексты или фрагменты текстов Достоевского), на которые они могли «наложить свой голос», т.е. свой понятийный аппарат.

Шестов создал сценические образы Достоевского, дискутирующего с Ницше, Гегелем, Кантом, Кьеркегором. Понятийный аппарат Шестова заключен в «философии трагедии», через призму которой он рассматривал «подполье» и «Подпольного человека» в «пограничной ситуации»; неприкосновенную автономию личности, бунтующую против «всемства». «Философия трагедии» – конструкт самого Шестова. Благодаря этому конструкту, он открыл «второе зрение» Достоевского, объяснив читателям «урок» Достоевского. «Урок» заключался в том, что жизнь надо прожить самостоятельно, а не в статусе «органного штифтика». Благодаря «философии трагедии», Шестов высветил в мировоззрении Достоевского философему «страдания Иова», незамеченную ранее никем из писавших о Достоевском. Эта философема оказалась наиболее близка его собственной парадигме «философии трагедии», в фокусе которой стоит сакраментальный вопрос: «Зачем страдают люди?».

Шестов создал такую интерпретацию философемы «Подпольный человек», что парадоксалисту-антигерою оказалось место под «крышей»

постмодернизма. Шестов тонко прочувствовал процесс культурной динамики перехода в новое состояние близкое постмодернизму, где принцип релятивности является основным, и все точки зрения равноправны. Он как бы осуществил методику «стоп-кадр», которая фиксирует релятивность внутри текущего процесса. Шестов ломал традиционную просветительскую парадигму и создавал, не без влияния Ницше, новую парадигму мышления, нацеленную на то, чтобы раскрыть за обыденным поведением человека более глубокую реальность.

Шестов обнаружил, что Достоевский открыл «вторую реальность» еще раньше Ницше и Фрейда. Мы стремились показать герменевтическую стратегию Шестова в динамике. До Революции его пафос сосредоточился на доказательстве одностипности мировоззренческого кризиса, пережитого Достоевским и Ницше. Такая установка позволила Шестову сделать литературные открытия, главным из которых мы считаем открытие экзистенциальной проблематики «подполья», тему эгоизма и одиночества у Достоевского и Ницше, тему обретения истины в трагедии собственной судьбы, тему подпольного человека в «пограничной ситуации». Но, благодаря этой же установке, Шестов сделал выводы, расходящиеся с контекстом «Записок из подполья». Мы имеем в виду его вывод «перерождения убеждений» Достоевского, якобы полностью разорвавшего с верой в гуманизм и защитой «униженных и оскорбленных».

В процессе исследования мы доказали, что в начале 1930-х годов Шестов совсем по другому отвечал на вопрос «Кто автор?», чем в начале века. Индивидуальный код «Библейского экзистенциализма» открыл ему оригинальное прочтение «Сна смешного человека», позволил увидеть в коротком «фантастическом» рассказе зашифрованную историю человечества. До интерпретации Шестова философская проблематика рассказа - смысл и бессмыслица жизни, смерть как переход в другое состояние, ответственность за свои поступки, возникновение войн, ненависти, лжи, классовых антагонизмов в истории, проповедь идеала «всемирной гармонии» и «золотого века» - не была адекватно понята критиками. Авторский субъективизм позволил Шестову вскрыть и актуализировать проблематику рассказа в

культурных символах новой эпохи. Подчеркнем, что нашей целью было не «поправить» даровитого и самобытного философа, а выяснить, как и почему герменевтика Шестова оказывалась то «близкой», то «далекой» по отношению к вербальному пространству Достоевского.

Шестов находился одновременно в авангарде и арьергарде постмодернизма. В арьергарде – потому, что он был религиозно-ориентированным философом. Для него аксиомой было богоподобие человека и кредо «для Бога нет ничего невозможного». Он находился в авангарде, так как его интерпретацию «Подпольного человека» можно перекодировать в постмодернистском ключе: «как жить так, чтобы не потерять разноликость?» И в этом русле он продуцировал оригинальные значения философом Достоевского. Интерпретации Шестова оказали диффузное влияние на крупных интеллектуалов Европы. Так, Альбер Камю прочел «Записки из подполья», пользуясь экзистенциальным кодом Шестова, выявившим абсурд человеческого существования. В «Бунтующем человеке» Камю полемизировал с Шестовым по поводу семантики абсурда². Жорж Батай «проигрывал» семантику «подполья» в своей личной жизни³, создавая идейную платформу для таких постмодернистов, как: Ж. Лакан, Жиль Делез, Р. Барт, М. Фуко.

...

Свой индивидуальный код дешифровки к философам Достоевского применил и Николай Бердяев. Как и Шестов, он ломал традиционную парадигму позитивизма, обживая парадигму кризисного, «несчастливого» сознания человека в современном мире. Бердяев произвел ревизию старых моделей герменевтики, в которых автор выступает как всезнающий субъект, изрекающий «бесстрастно-объективные истины». Текст/объект и критик/субъект образуют в интерпретации Бердяева своеобразный «ассамбляж». Бердяев откровенно заявил, что в книгу «Миросозерцание Достоевского» он «вложил очень много от своего собственного миросозерцания».

Бердяев, и мы стремились это продемонстрировать в процессе исследования, заявил себя читателем-творцом. Именно благодаря

авторскому субъективизму Бердяева, поэма «Великий Инквизитор» начала резонировать в культуре Русского Зарубежья и в интеллектуальной среде Европы как шедевр философской прозы, в котором содержатся предвидения тоталитаризма и грядущих катастроф XX века.

Бердяев актуализировал новое содержание символических образов Николая Ставрогина и Ивана Карамазова как «подпольных личностей». Он интерпретировал философемы «дух Великого инквизитора» и «шигалеващину», включив в семантику философем новые значения, связанные с социальной реальностью Революции и военного коммунизма.

Бердяев первым исследовал семантическое поле философем «широк человек», «идеал Мадонны и идеал Содома», «сердце как поле битвы Бога и дьявола». Текст Достоевского «Исповедь горячего сердца. В стихах» (14, 93 - 100) благодаря Бердяеву стал читаться как «антропологический трактат». Важно и то, что Бердяев выявил близость семантического поля «широк человек» с философемой «дух Великого инквизитора». Бердяев актуализировал в новом историко-культурном контексте 1920-х – 1930-х годов жажду свободы и жажду преклониться перед авторитетом. Он высветил мысль Достоевского: «Нет ничего обольстительнее для человека, как свобода его совести, но нет ничего и мучительнее». (14, 232) Эссе Бердяева о мировоззрении Достоевского стимулировали интерес к писателю, открывшему «бегство от свободы» - темы, которая доминировала в культурном ареале экзистенциалистского психоанализа в Европе и США в 1930-х – 1960-х годах.

Бердяев также был в авангарде и арьергарде постмодернизма. На всех этапах его мировоззренческой эволюции у него сохранилась вера в то, что человек – образ и подобие Бога. Написанные в эмиграции книги Бердяева - «О назначении человека» (1931), «Философия свободного духа» (1928), «Новая религиозная психология и коммунистический атеизм» (1931); «Христианство и классовая борьба» (1931), «Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи» (1934); «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения» (1934); «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» (1939) – связаны общей темой: богоставленность человека, трагическое сиротство человека в современном

мире. Это была и тема Достоевского, который в художественных символах выразил идею богоставленности в романе «Подросток». (13, 377)

Бердяев был в авангарде, «прокручивая» в своем творчестве культурно-динамические модели, приводящие к постмодернизму. Захваченный культурной игрой в «дионисизм» и «оргийность», он характеризовал творчество Достоевского как «дионисическое христианство». На самом деле, это была его собственная парадигма, в рамках которой он актуализировал философему «широк человек». В дискурсе Бердяева превалируют антиномии. Однако, хотя дискурс оставался «старым», проблема кризисного состояния человека, человека с «несчастливым сознанием», отбросившего идеалы и потерявшего моральные ориентиры, была уже «новая». События его личной жизни способствовали появлению новой проблематики. Он не только был свидетелем исторических катаклизмов, но и подвергался преследованиям при всех режимах, пережил «пограничную ситуацию».

Как своеобразный сейсмограф культуры Бердяев улавливал новые тенденции в интеллектуальных движениях задолго до того, как они были осознаны массовым общественным сознанием. Бердяев первым оценил в полной мере профетизм Достоевского, предсказавшего рабство человека у «духа Великого инквизитора». Тоталитарные режимы в некоторых странах Европы, Азии и Латинской Америки подтвердили его предсказания. Вещизм «общества потребления», по Бердяеву, который застал только начало коммерсализации общества, подтверждал предвидения писателя. С нашей точки зрения, семантическое поле философемы «дух Великого инквизитора» включает и господствующие идеологии современной индустрии культуры, которые интенсивно используются для индоктринации сознания обывателя. По Бердяеву, «дух Великого инквизитора» охватывает все виды духовного рабства, генезис которого – отчуждение в самом широком философско-социологическом и нравственно-этическом смысле слова. Интерпретации Бердяева стимулировали исследования, в которых Достоевский, а также Ницше, Кьеркегор, Кафка предстали как пророки XX века.⁴

Бердяев был глашатаем идей Достоевского в Европе. Через свое собственное мировоззрение Бердяев принес на Запад идеи Достоевского,

непонятые при жизни писателя: сознание кризиса исторического христианства, сознание кризиса индивидуального и общего, неразрешимого в пределах истории, критику рационализма и изначальную экзистенциальность мышления. При этом, подчеркнем еще раз, что Бердяев «творил» тексты Достоевского, инкорпорируя их в свою парадигму, в которой доминируют: несотворенная свобода «Ungrund», Божья нужда в человеческом творчестве, объективизация, верховенство личности и ее трагический конфликт с миропорядком и обществом.

Шестов и Бердяев вполне сознательно наделяли мировоззрение Достоевского своим идейным багажом. В русле литературной стратегии постмодернизма они в разное время и по разному отвечали на вопрос «кто автор?», каждый раз предполагая, что в ответе содержится ключ к тайне творческого гения Достоевского. В этом плане Борис Вышеславцев, как мы стремились продемонстрировать, отличался от своих коллег по философскому цеху.

. . .

В интерпретациях Вышеславцева нет установки на сознательный авторский субъективизм. Для его герменевтической стратегии характерно бережное отношение к текстам Достоевского. Вышеславцев не отождествляет мировоззрение идееносных героев с мировоззрением автора романа. Вышеславцев не использует тексты Достоевского для того, чтобы изложить свою концепцию. Его «философия сердца» служит своеобразным теоретическим комментарием художественной феноменологии сердца в романах Достоевского.

Вышеславцев, практически, неизвестен в зарубежной русистике, неизвестны и его оригинальные работы о Достоевском, многие из которых находятся в Бахметьевском архиве. В этой связи мы сочли целесообразным представить культурный ареал, в котором Вышеславцев создавал свои эссе и лекции о Достоевском. Мы ввели в научный оборот не только дотоле неизвестные интерпретации Вышеславцева таких тем, как: «Великий инквизитор», «бессмертие», и «русская стихия», но также и архивные

разыскания, касающиеся участия Вышеславцева в жизни философской эмиграции.

Нас интересовал вопрос: «кто интерпретатор?» Дискурс Вышеславцева - это дискурс модернизма. Тем не менее, его установка, нацеленная на то, чтобы с помощью аналитической психологии понять, что скрывается за обыденной реальностью поведения индивида и группы. Это установка родственна и постмодернизму. Интерес Вышеславцева к творчеству Достоевского – выборочный. Он выбирает для интерпретации те философемы, которые могут активно функционировать в его собственной парадигме. По нашему мнению, парадигма «преображенного Эроса» Вышеславцева очень близка парадигме Достоевского, стержневой основой которого является христианизированный платонизм. И это главная причина, объясняющая «мягкий» субъективизм Вышеславцева.

Другой возможной причиной является жанр интерпретаций Вышеславцева. Ведь только «Русская стихия у Достоевского» написана в жанре эссе, а другие материалы, которые мы привлекали к исследованию, представляют собой рецензии, лекции для иностранной аудитории, комментариев к записи в «Записной книжке» Достоевского 1864 года. Иными словами, это материалы, мало подходящие для «разыгрывания» собственных вариаций.

По нашему предположению, у Вышеславцева не было необходимости «накладывать свою сетку понятий» на философемы, с которыми он работал. Интерпретации философем «сердце», «бессмертие», «русская стихия» аутентичны контексту Достоевского. Тем не менее, Вышеславцев продуцировал дополнительные семантические значения, и мы их обозначили в «Выводах» к главе III.

Вышеславцев не оставил развернутого опровержения тезисов Фрейда в очерке «Достоевский и отцеубийство». Однако, в книге «Этика преображенного Эроса» он дал обстоятельную критику сублимации по Фрейду, обосновав, почему он рассматривает «сублимацию на понижение» как несостоятельную. По аргументации Вышеславцева можно судить, до какой степени его раздражал позитивизм Фрейда и настойчивое желание объяснить духовную

жизнь творческого человека как побочный продукт бессознательных инстинктов.

В процессе изложения парадигмы Вышеславцева мы высказали предположение: **«преображенный Эрос» Вышеславцева по семантическому объему близок «живой жизни» Достоевского.** В этом плане круг мыслей Достоевского, Вышеславцева и Бердяева совпадает. Напомним, что Бердяев писал о «метафизике разврата», доказывая, что истоки разврата не моральные, а онтологические.

Наша позиция в процессе исследования тоже не была беспристрастной. Скорее, наоборот, мы были заинтересованы выявить литературные открытия Шестова, Бердяева, Вышеславцева, которые вошли в золотой фонд достоевсковедения. Мы оценили вклад каждого из выбранных нами авторов в науку о Достоевском. Отметим, что вместе они «вписали» Достоевского в мировую культуру, выветив, как именно, выраженные в художественных образах и символах открытия Достоевского о человеке, предвосхитили открытия Ницше и Фрейда, а также повлияли на философов и писателей экзистенциальной ориентации. Они создали образ писателя, который **«мыслил мировоззрениями»**, прозревал новые интеллектуальные направления, когда они еще были в зачатке.

Постмодернизм, как обозначение культурной формации, появился в 1970-х годах. Между тем, Шестов еще в начале века выявил ту парадигму Ницше, которая стала господствующей в эпоху постмодернизма. Бердяев в эссе «Новое средневековье» (1924) «обогнал» западных теоретиков, заявив о смене культурных циклов. Еще до Ортеги-и-Гассета Бердяев писал о феномене «массовой культуры» и коммерсализации всех ценностей. Вышеславцев, идя по стопам К. Юнга, разрабатывал идею бессознательного и сублимирующего воображения. Вышеславцев также внес вклад в теорию кризиса индустриальной культуры. **Все эти концепции получили детальную проработку в постмодернизме в конце XX века.**

С нашей точки зрения, в эссе Шестова, Бердяева, Вышеславцева содержались ростки постмодернизма, но именно ростки. Они открывали читателю трагическое отчуждение человека от ближнего, от самого себя

дабы повернуть человека к «живой жизни». Мы стремились показать, что идея «рассвобождения» человека от всех ценностей не вызывала у них радости разрушения. Эссе Шестова, Бердяева, Вышеславцева присуща социальная озабоченность, сознание ответственности перед «Россией вне России», нравственный пафос и установка на социальную справедливость.

Тем не менее, релятивность в духе «pro et contra» была свойственна дискурсу Шестова и Бердяева. Шестов настаивал на «эпистемологической неуверенности», добавляя, что свобода человека потому и свобода, что нет никаких гарантий. Однако ни Шестов, ни Бердяев, ни Вышеславцев не ставили под сомнение богоподобность человека и возможность быть услышанным Богом.

Свои наблюдения и открытия Шестов, Бердяев, Вышеславцев делали не в «башне из слоновой кости», а в процессе участия в культурной жизни русскоязычной диаспоры, в активном общении с учеными, писателями, поэтами Русского Зарубежья, а также с представителями интеллектуальной элиты Европы. В этой связи мы заострили внимание на некоторых фактах их интеллектуальных биографий, а также сделали попытки воссоздать картину будней философской эмиграции в Париже.

Мы рассматриваем свою работу как первый шаг в исследовании **достоевсковедения в Русском Зарубежье** и надеемся, что это исследование будет продолжено заинтересованными учеными.

ПРИМЕЧАНИЯ И ССЫЛКИ К ЗАКЛЮЧЕНИЮ

1. **Семенова, Светлана.** *Экзистенциальное сознание в прозе Русского Зарубежья. II* Вопросы литературы, 2000, май – июнь, с. 67 – 105.
2. **Камю, Альбер.** *Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство.* Пер. с фр. – Москва: Политиздат, 1990, с. 14, 35, 36, 37, 40 – 43, 98, 99. Мы также пользовались первоисточником: **Camus A.** *Le Myth de Sisyphe. Essai sur l'absurde.* Paris: Gallimard, 1942.
3. **Bataille G.** "La littérature et le mal." In *Oevres complètes.* v. IX, Paris. 1979.

4. **Hubben W.** *Dostoevsky, Kirkegaard, Nietzsche and Kafka. Four prophets of our destiny.* New York: Simson and Schuster, 1997.

ГЛОССАРИЙ

философем Достоевского и вариаций Льва Шестова,
Николая Бердяева, Бориса Вышеславцева

В данном глоссарии мы намерены представить вариации как результат нашего анализа. Иными словами, мы намерены представить в суммарном виде вариации философем Достоевского в эссе Шестова, Бердяева, Вышеславцева (1919 – 1939), заострив внимание на авторском субъективизме (идеолекте) каждого из критиков. Напомним, что во Введении, с. 7 мы указали философемы Достоевского, выступающие как элементы текстов Достоевского и одновременно как элементы его парадигмы.

Вариации Льва Шестова.

1. Подполье – философема Достоевского, обозначающая одиночество человека с «несчастливым» («разорванным») сознанием; невозможность любить ближнего, невозможность альтруизма, а также бунт против общепринятых стереотипов мышления. Как элемент текста «подполье» встречается в повести «Записки из подполья» **одиннадцать** раз. Как комплекс идей «подполье» присутствует во всех романах. Свое «подполье» есть у Раскольникова, Ипполита Терентьева, Ставрогина, Ивана Карамазова.

В молодости Шестов стремился эпатировать читателя, доказывая, что Достоевский сам был «человеком из подполья» и лишь лгал и притворялся, когда стремился прикрыть свой эгоизм «бутафорией гуманизма». В эссе-драме «Достоевский и Ницше» (1903) Шестов акцентировал «подполье» как «оправданный разумом мир», как ограничение свободы воли человека «всеобщими инстинктами».

В эмиграции парадигма и дискурс Шестова изменились. Для этого были социально-политические, культурные, экзистенциально-личные и сугубо философские причины, которые мы раскрыли в нашей работе. Шестов больше не настаивал на полном сходстве мировоззрений Достоевского и Ницше. Библейский экзистенциализм, характерный для мировоззрения позднего Шестова, повлиял на его парадигму «философии трагедии», в рамках которой

он рассматривал философемы Достоевского. В нем самом произошло «перерождение убеждений», которое он ранее приписывал Достоевскому. В эссе «О «перерождении убеждений» у Достоевского» (1937) «подполье» предстает как топос трагической отчужденности человека от Бога. В Библии Шестов нашел источник не только религиозной, но и философской истины; он нашел Бога, «связанного с абсурдом», Бога, «для которого нет ничего невозможного». В контексте Библейского экзистенциализма «подполье» приобретает новые культурно-семантические смыслы. Осознав свое одиночество, человек начинает «колотиться головой о стену», взывая к Богу.

2. Шестов раскрыл потенциальные смыслы таких философем Достоевского, как: «**всемство**», «**каменная стена**», «**дважды два-четыре – это смерть**», «**хрустальный дворец**». Шестов объединил эту группу (cluster) в идеологическом континуме своей парадигмы, дав афористические обозначения: «**преодоление самоочевидностей**» и «**власть идей**». Всю жизнь Шестов боролся с «властью идей», которая по его убеждению, восторжествовала после грехопадения. Человек испугался свободы, дарованной Богом, испугался жить в неизвестности, испугался «каменной стены» и выбрал «всемство», которое дает гарантии. В интерпретации рассказа «Сон смешного человека» грехопадение связывается со «всемством». Мы попытались изложить свои соображения относительно возможности пересечения семантических значений «всемство» и «грехопадение» в парадигме Достоевского.

3. В контексте «Записок из подполья» философемы «**органный штифтик**» и «**фортепьянная клавиша**» имеют одно и то же семантическое поле (Обе философемы встречаются в одних и тех же синтагматических отрезках текста. В этой связи мы фокусировали внимание только на первой из них). Обе философемы выражают позитивистски упрощенный подход к человеку.

Вариации Шестова адекватны интенциям Достоевского. Как и Достоевский, Шестов был ярым защитником индивидуальности человека, утверждал непредсказуемость поступков человека и необходимость жить своим умом.

4. Комплекс идей Достоевского, относящихся к медитации на тему «зачем страдают люди?» Шестов назвал «страдания Иова». В черновых вариантах романа «Подросток» и в финальном варианте «Братьев Карамазовых» содержатся упоминания Иова именно в контексте, обозначенным Шестовым. Таким образом, в своих вариациях Шестов остается в кругу мыслей Достоевского, постоянно вопрошающего о страданиях невинных людей. Шестов подчеркивает, что ни разум, ни мораль не могут дать ответа на сакраментальный вопрос: «зачем страдают люди?». Ответ содержится в Библии, в Книге Иова, над которой постоянно размышляли и Достоевский и Шестов.

5. В «Записках из подполья» Достоевский представил две концепции человека. Первая концепция представляет человека, лишенного свободы самостоятельно мыслить и проявлять волю. Для обозначения этой концепции Достоевский употребляет философемы «органный штифтик» и «фортепьянная клавиша». В фокусе второй концепции человека находится философема «свобода» в значении своеволия: «человеку надо одного только самостоятельного хотения, чего бы эта самостоятельность не стоила и к чему бы не приводила» (5, 113). Все герои Достоевского жертвуют многими выгодами ради «самостоятельного хотения». Подпольный человек провозглашает свободу-каприз. (5, 114, 115) Шестов представил свою вариацию и обозначил ее: «каприз имеет право на гарантии».

Как было отмечено выше, семантические поля некоторых философем пересекаются, например: «хрустальный дворец», «всемство», «органный штифтик». Вслед за Достоевским, Шестов утверждал, что человек – не «органный штифтик» и далеко не всегда захочет подчиниться «всемству» и жить в «хрустальном дворце» по разумно продуманным правилам «всеобщего счастья».

6. Вариация Шестова - «каприз имеет право на гарантии» - имеет «привкус» постмодернизма. По Шестову, свобода потому и есть свобода, что заранее нельзя предсказать последствия. «Всемство» всегда пыталось ограничить свободу, «загнать» ее в «хрустальный дворец». Но человеку присущ не только дух созидания, но и дух разрушения. Человек хочет жить по

своей воле, а не по календарю, придуманному родоначальником позитивизма Огюстом Контом. Каприз также должен иметь право «на гарантии», в частности, «право» разрушать «хрустальный дворец», который превращает человека в «органный штифтик». В этом плане Достоевский и Шестов единомышленники. Однако идеал «жить самостоятельным умом», или «не терять разноликость» может трансформироваться в крайний эгоизм безудержного желания. В культуре постмодернизма в России конца XX века самостоятельное хотение превратилось в лозунг: «Все должно быть позволено». Думается, что ни Достоевский, ни Шестов не согласились бы с такой импликацией.

7. Благодаря интерпретациям Шестова, «Подпольный человек» рассматривается в западном литературоведении, как правило, в контексте «философии трагедии». Мы отмечали, что последнее слово «философии трагедии» - одиночество, но идеолект Достоевского был иным. Последним словом философской антропологии Достоевского была «живая жизнь». Шестов, практически, прошел мимо этой важнейшей этической концепции Достоевского. Только в письме к дочери Татьяне (1922) он разъяснил свое понимание «живой жизни» в его эссе «Откровения смерти». С нашей точки зрения, в этом письме философ указывает на трагедийность как на неизбежный элемент жизни, который обязан преодолевать человек, реализуя все свои возможности.

Вариации Николая Бердяева.

1. По Бердяеву, сердцевиной мировоззрения Достоевского является **свобода**. Бердяев «основал» свою собственную парадигму на свободе, которая включает бесосновную свободу - «Ungrund» и свободу во Христе. Бердяев ввел в научный оборот афоризм **«человек, отпущенный на свободу»**. С нашей точки зрения, данное философское обобщение адекватно выражает замысел Достоевского. По точным словам Бердяева, **«человек свободен и потому ответственен за зло»**. Данная вариация Бердяева во всех планах совпадает с мировоззренческой установкой Достоевского. Вслед за писателем, Бердяев акцентирует свободу как **бремя ответственности** и

актуализирует «бегство от свободы» в социально-культурном контексте современных ему тоталитарных режимов.

2. В парадигме Бердяева резонирует философема Достоевского «широк человек». Бердяев первым высветил проблематику полярности человеческой природы, разработанную в художественной антропологии Достоевского. Благодаря вариациям Бердяева, философемы Достоевского – «широк человек, слишком широк, я бы сузил» (14, 100); «Перенести я притом не могу, что иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом содомским» (14, 100); «Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы – сердца людей» (14, 100) – предстали как глубокие антропологические открытия «разорванного сознания» современного человека. Бердяев первый в своих эссе сопоставил открытия Достоевского в области «человекознания» с открытиями Данте, Шекспира, Гете, Маркса, Ницше, Фрейда.

3. В своих интерпретациях Бердяев продуцировал новые семантические значения философемы «подпольный человек». Вариация Бердяева о Ставрогине как подпольной личности соответствует контексту Достоевского. В парадигме Бердяева «подпольной личностью» может быть человек феноменально одаренный от природы. В романе «Бесы» Ставрогин выступает как генератор всех знаменательных идей, таких как: миссианизм русского народа, вселенская смута и «право на бесчестие», социальная революция и устройство общества по принципу «счастливого муравейника». Творческая энергия Ставрогина заряжает только разрушительные потенции, ведет к убийствам и самоубийствам героев.

Бердяев не анализировал текстуально-смысловое пространство «Бесов», в рамках которого Кириллов излагает свое понятие «человекобога». Но философему «человекобог» Бердяев, с нашей точки зрения, вполне адекватно замыслу Достоевского, раскрывает в эссе «Зло». Бердяев представляет Ставрогина как подпольную личность, истощившую себя в бесновании и мнящую себя «человекобогом», которому «все дозволено». Заслуга Бердяева в том, что в его эссе развенчивается образ Ставрогина как «человекобога». «Übermensch» - Ставрогин, несмотря на свою

экстравагантность, не совершает ничего героического. Отъединенность от «живой жизни», презрение к людям, глубокое одиночество и, как следствие, галлюцинации, в которых он чувствует присутствие черта, - вот «подполье Ставрогина – человекобога».

4. В парадигме Достоевского соединены творчество и «живая жизнь», в парадигме Бердяева – творчество и свобода. Бердяев не представил развернутого анализа контекста философии «живая жизнь». Тем не менее Бердяев интерпретировал в эссе «Зло» (1923) философию «Если Бога нет, то все дозволено» (14, 65, 240), которая в нашем исследовании коррелируется с «живой жизнью». Вера в бессмертие души и убеждение, что человек есть образ и подобие Божье, являются главными концептами «живой жизни».

Бердяев сделал ценные наблюдения, раскрывающие комплекс идей, которые Достоевский назвал «живая жизнь». Суть их можно сформулировать так: «Нельзя безнаказанно раздавить ни одного человеческого существа. Человек, который убивает другого человека, убивает самого себя, бессмертие и вечность в себе». Бердяев верно указал на «высшую идею», из которой, по Достоевскому, вытекают все остальные идеи, и в этом плане вариация Бердяева аутентична кругу мыслей писателя. Другое дело, что вариация Бердяева неполна, поскольку критик пренебрег контекстом тех произведений Достоевского, в которых показано «духовное выздоровление», «возрождение к живой жизни». В этой связи, анализируя контекст «Преступления и наказания» и «Братьев Карамазовых», мы дополнили вариацию Бердяева своими наблюдениями.

5. В контексте романов Достоевского резонирует философия «любовь». Бердяев первым выявил в творчестве Достоевского связь феномена любви с другими аспектами духовно-нравственной жизни человека. Вариации Бердяева на эту тему в эссе «Любовь» (1923) мы назвали «метафизика пола и любви», рассудив, что данное название (заголовок его эссе 1907 года) вполне адекватно охватывает размышления и вариации Бердяева по поводу любви в романах Достоевского.

Мы подвергли анализу также утверждения Бердяева, как: «женская inferнальность интересует Достоевского как стихия, как пробуждение

мучительной страсти, которая разделяет мир»; «любовь не самоценна, она есть лишь раскрытие трагического в человеке, его испытания свободой». Основываясь на контексте романов Достоевского, мы продемонстрировали степень адекватности или неадекватности вариаций Бердяева.

6. В 1920-х годах Бердяев был единственным из всех, писавших о Достоевском в Русском Зарубежье, кто поставил задачу воссоздать духовный облик писателя в своей книге «Миросозерцание Достоевского» (1923). Именно от него читатель мог ожидать контраргументов на изложенные в очерке Фрейда «Достоевский и отцеубийство» (1928) «доказательства» наличия у писателя садо-мазохистских пристрастий и Эдипова комплекса. Но Бердяев не выступил с опровержением. Мы представили в «Приложении» ту аргументацию, которая, по нашему пониманию парадигмы Бердяева, могла бы прозвучать как критика фрейдистских искажений личности и мировоззрения писателя.

7. Бердяев первым дал интерпретацию «шигалевщины» (10, 322) в контексте произведения «Бесы». Однако вариация Бердяева не ограничивается текстом романа. Оставаясь в кругу идей Достоевского, Бердяев в эссе «Революция. Социализм» расширил семантический объем философемы «шигалевщина».

Пророческие слова, которые Достоевский вложил в уста Шигалева - «Выходя из безграничной свободы, я заключаю безграничным деспотизмом» (10, 311) - сбылись вплоть до деталей, намеченных в рукописной книге Шигалева. Для всех, кто читал роман, «шигалевщина» стала символом несвободы (политической, экономической, идеологической, культурной, интеллектуальной), закамуфлированной песнями и плясками «счастливых» людей, «добровольно» трудящихся и «добровольно» отдавших свободу совести так называемым «избранным». Используя свой код философа-культуролога, Бердяев контекстуализировал «шигалевщину» во многих своих работах: «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937), «О рабстве и свободе человека» (1939) и других.

8. «Дух Великого инквизитора» - архиважная тема в парадигме самого Бердяева. «Прививка» Достоевского, о которой упоминал философ,

заклучалась в неизбывном интересе Бердяева к антиномии: «стремление к свободе» и «бегство от свободы». Эту антиномию открыл и художественно представил Достоевский в поэме «Великий инквизитор». Противоречивая натура человека, с одной стороны, жаждет свободы, с другой - ищет, перед кем преклониться, кому вручить совесть и каким образом «соединиться, наконец, в бесспорный муравейник». (14, 231) Неугасимая ненависть Бердяева к «духу Великого инквизитора», т.е. к идеологии, направленной на порабощение людей, соблазнившихся превращением «камней в хлебы», пронизывает все его произведения о судьбе человека в современном мире.

Бердяеву принадлежит заслуга в адекватной интерпретации замысла Достоевского. Бердяев открыл в «Великом инквизиторе» профетизм Достоевского и указал на то, как сбылись отрицательные предсказания писателя. Он расширил семантический диапазон значений философемы, раскрыв в полном объеме «бегство от свободы» в контексте коллизий XX века.

Благодаря вариациям Бердяева, проблематика «Легенды о Великом инквизиторе» проникла в европейскую интеллектуальную среду, стимулировала интерес к Достоевскому таких европейских ученых, как: Ортега-и-Гассет, Мигель де Унамуно, Герман Гессе, Жан-Поль Сартр, Габриэль Марсель, Эмануэль Мунье и многих других.

10. «Истоки русского коммунизма» можно рассматривать как вариацию, соподчиненную «духу Великого инквизитора», что мы и делаем в нашем исследовании. Однако «истоки русского коммунизма» - это и самостоятельная тема в парадигме Бердяева. Помимо книги с таким же названием, Бердяев уделил немало внимания этой теме и во многих других своих трудах.

В выбранной нами классификации философем, семантические поля «шигалеvщины» и «истоков русского коммунизма» пересекаются. «Шигалеvщина» существует только в вербальном пространстве Достоевского и понятна тем, кто знаком с этим «пространством». «Истоки русского коммунизма» существуют в широком пространстве интеллектуальной и культурной истории XX века.

Достоевский не употреблял такого словосочетания, как «истоки русского коммунизма». Он употреблял в «Дневнике писателя» термин «политический социализм» и при этом раскрывал те же истоки, что и Бердяев. Это дало нам основание оценить вариацию Бердяева «истоки русского коммунизма» как еще одну вариацию «шигалеvщины» и «политического социализма» в текстах Достоевского.

11. «Золотой век» - филосоfема Достоевского, выражающая его идеал неантагонистического общества. В историософских воззрениях Достоевского «золотой век» противостоит «духу Великого инквизитора», «шигалеvщине», «политическому социализму». Идеал мировой гармонии, или «золотой век» резонирует во многих произведениях Достоевского, наиболее выразительно в романе «Подросток» (13, 375, 378), в рассказе «Смешной человек» (25, 113 - 114), в Дневнике писателя за январь 1876 г.

Бердяев писал свои эссе о Достоевском в период исторических катаклизмов в России, в период установления тоталитарных режимов сразу в нескольких странах Европы, в предверии Второй мировой войны. Бердяев сосредоточился на отрицательных предсказаниях Достоевского, которые уже сбылись, на время «забыв» о «мечте самой невероятной из всех, какие были, но за которую люди отдавали жизнь свою и все силы <...> без которой народы не хотят и не могут даже умереть» (13, 378). В двух последних книгах - «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого» (1947), «Истина и Откровение» (1948) - Бердяев эксплицировал идеалы «персоналистического» (personalistic) общества, в котором гармонично сочетаются достоинство человека, интеллектуальная свобода и социальные гарантии. В рамках нашего анализа мы рассматриваем эту проблематику как расширение семантического объема филосоfемы «золотой век».

12. Как элемент текста филосоfема «Европа – наше второе отечество» встречается в романе «Подросток» (13, 377) и в очерке в Дневнике писателя за 1876 год, посвященном писательнице Жорж Занд (Sand): «У нас – русских, две родины: наша Русь и Европа». (23, 30) Однако имплицитно эта филосоfема содержится в романах «Идиот», «Бесы», «Братья Карамазовы», во многих статьях «Дневника писателя», включая статью «Мой

парадокс» (23, 39, 40) и очерк «Пушкин» (26, 136 - 149). С философемой «Европа – наше второе отечество» коррелируют такие философемы, как: «русский европеец» (13, 376, 377), «жениевские идеи» (13, 173), «Европа, как кладбище дорогих русскому сердцу идеалов» (14, 210). Хотя Бердяев не раскрывает подробно культурно-семантические смыслы этих философем, но в его эссе «Россия» (1923) содержатся указания на них.

Бердяеву, как и Достоевскому, было свойственно отмечать полярности русского национального характера. В этом плане особенно показательны его эссе «О вечно бабьем в русской душе» (1915) и книга «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937), где автор сосредоточился на особенностях менталитета русского народа, так проникновенно «усвоившего идеи коммунизма», зародившегося в Западной Европе.

13. В произведениях Достоевского термин «теодиция» функционирует имплицитно. С нашей точки зрения, было бы уместно обозначить этот комплекс идей – «**антитеодиция**». Именно так мы и сделали, рассмотрев текст главы «Бунт» как контекст философемы «**антитеодиция Ивана Карамазова**».

Бердяев не анализировал контекста главы «Бунт», а priori решив, что Иван Карамазов выражает мировоззренческие установки Достоевского. Между тем, в опыте Ивана сосредоточена только часть опыта Достоевского, и вариации Бердяева не полностью аутентичны контексту романа. Тем не менее, **Бердяев первым выделил проблематику «Бог, индивидуальное и мировое зло»** в творчестве и мировоззрении Достоевского, выразительно раскрыв ее в эссе «Великий инквизитор. Богочеловек и человекобог» (1923). Вариации Бердяева привлекли внимание европейских ученых к Достоевскому как самобытному мыслителю и стимулировали исследование его парадигмы в русле философских понятий и категорий.

Вариации Бориса Вышеславцева.

1. «**Сердцеведение**» Достоевского объединяет многочисленные элементы его текстов, в которых «сердце» выступает как лексема-константа. Мы продемонстрировали этот феномен, подсчитав и проанализировав

употребление слова «сердце» в романах писателя. Мы выбрали философемы с наиболее широким в мировоззренческом плане диапазоном: «чистое сердце», «сердце, помраченное развратом», «сердце как поле битвы Бога и дьявола». Все три философемы коррелируются с философемой «живая жизнь». «Чистое сердце» означает цельность духа, приближение к идеалу «живой жизни»; «сердце, помраченное развратом» означает расколотое, «несчастное сознание» («разорванное сознание»), сосредоточенность на «*idée fixe*», неспособность к общению, к альтруистическим поступкам, удаление от «живой жизни». Конфликт персонажей происходит на сердечной глубине (5, 131, 165; 6, 384) и в этом плане философема «сердце как поле битвы Бога и дьявола» пересекается по семантическим смыслам с философемой «широк человек».

В романах Достоевского представлен весь спектр многообразной жизни человеческого сердца. Вышеславцев первым выявил «художественную антропологию» сердца в романах Достоевского и сопоставил ее с «кардиоцентрическим пониманием человека» в традиции европейской религиозно-философской мысли. У Достоевского и Вышеславцева были общие истоки парадигмы: Библия, восточно-христианская патристика, святоотеческая литература, философия Паскаля. Вышеславцев использовал также открытия аналитической психологии. Он сосредоточился на механизме «очищения сердца» путем религиозного катарсиса, то есть путем сублимации воображения и воли через сердце, которое, по мысли Вышеславцева, устремлено к Абсолюту.

«Антиномии сердца», лапидарно выраженные в философемах Достоевского, нашли в парадигме Вышеславцева свои формулировки: «безгрешность сердца» (Богopodobие) и греховность сердца (зло исходит из сердца человеческого). По Вышеславцеву, антиномичность сердца связана с парадоксами бесконечности.

Вышеславцев открыл эвристическую функцию сердца в художественной антропологии Достоевского: герои, наделенные вещим сердцем, способны чувствовать грозящую беду. Князь Мышкин в первой же день знакомства провидит, что Рогожин зарежет Настасью Филипповну; старец

Зосима провидит трагедию Дмитрия Карамазова; архиерей Тихон – самоубийство Ставрогина.

«Преображенный эрос» Вышеславцева, по сути, означает «очищение сердца», что, в свою очередь, означает приближение к «живой жизни». Таким образом, хотя Вышеславцев не эксплицирует философеми «живая жизнь» в контексте романов, тем не менее его построения этики, по существу, вписываются в парадигму Достоевского.

2. **Смертоборчество** Вышеславцева сродни кругу мыслей Достоевского о бессмертии, но Вышеславцев обогатил их открытиями аналитической психологии. До открытий психоанализа под душой имели в виду сознание, и смерть (то есть утрату сознания) отождествляли со смертью души. Благодаря открытиям психоанализа выяснилось, что сознание не исчерпывает психической жизни человека.

Вышеславцев пришел к выводу о том, что «если даже смерть означает потерю сознания, то это еще вовсе не означает уничтожение души, а может означать только переход из сознательного бытия в бессознательное». При этом Вышеславцев подчеркивал возможность сохранения индивидуальности, которая может меняться, но не до такой степени, чтобы перейти в другую индивидуальность, иными словами, возможна метаморфоза, но не метаспихоза. Вариации Вышеславцева позволили автору диссертации по иному прочесть «Сон смешного человека»: выстрел в сердце не означал конец жизни Смешного человека. «Смешной человек» открыл, что «есть жизнь за гробом» (25, 110). В этой другой жизни он мог обозреть всю историю человечества до грехопадения и после него.

В парадигме Вышеславцева требование нравственного совершенства является элементом смертоборчества. «Будьте совершенны, как Отец Ваш Небесный» ибо «Бог есть Бог живых, а не мертвых» (Мф. 5:48; Мф. 22:32. Вышеславцев неточно цитировал Евангелие от Матвея). В этом плане Вышеславцев продолжает линию, намеченную Достоевским и развитую Соловьевым, а именно: с одной стороны, нравственное совершенство не имеет смысла вне бессмертия, с другой стороны – бессмысленно увековечивать порок. Как было отмечено, Вышеславцев оказался первым

интерпретатором архивного документа Достоевского о бессмертии. Оригинальные вариации Вышеславцева вызвали пристальный интерес к проблеме иммортологии среди достоевсковедов

«Этику преображенного Эроса» можно и нужно рассматривать как своеобразный ответ Вышеславцева З. Фрейду. Для Вышеславцева жизнь – это жажда Божественной мудрости и красоты. Для Фрейда, судя по его работе «По ту сторону удовольствия», жизнь – это окольный путь к смерти, т.е. путь к исходному состоянию, которое жизнь «только разрушила».

3. Вышеславцев обозначил комплекс идей Достоевского, связанный с особенностями психоментальности русского народа как «русская стихия». Обратившись к народным сказкам, Вышеславцев углубил концепцию Достоевского о полярностях русского национального характера. В сказках закодировано коллективное бессознательное народа. Анализ сказок, сделанный Вышеславцевым в лекции «Русский национальный характер» (1923), как бы расширяет смысл высказываний Достоевского о национальной психологии. В парадигме Вышеславцева высказывания идееносных героев о русском характере – Свидригайлова (6, 378), Петруши Верховенского (10, 322), Версилова (13, 374, 377), князя Мышкина (8, 452 - 453), Дмитрия Карамазова (14, 100), Макара Долгорукого (13, 309), старца Зосимы (14, 284 – 285) прочитываются по иному. В контексте культуры Русского Зарубежья (1919 – 1939) энергично заряженные тексты Достоевского были способны генерировать новые значения, и этого добивался Вышеславцев.